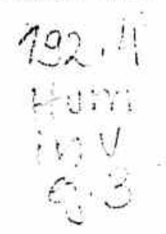
BIBLIOTECA FILOSÓFICA

PUBLICADA BAJO LA DIRECCIÓN DE
FRANCISCO ROMERO



DAVID HUME

1751 INVESTIGACIÓN SOBRE LA MORAL



EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

ÍNDICE

SECCIÓN CUARTA

DE LA SOCIEDAD POLÍTICA

SECCIÓN QUINTA

POR QUÉ LA UTILIDAD AGRADA

SECCIÓN SEXTA

DE LAS CUALIDADES ÚTILES A NOSOTROS MISMOS

SECCIÓN SÉPTIMA

DE LAS CUALIDADES INMEDIATAMENTE AGRADABLES A NOSOTROS MISMOS

SECCIÓN OCTAVA

DE LAS CUALIDADES INMEDIATAMENTE AGRADABLES A LOS DEMÁS

SECCIÓN NOVENA

CONCLUSIÓN

PRIMER APÉNDICE

ACERCA DEL SENTIMIENTO MORAL

SEGUNDO APÉNDICE

DEL AMOR A SÍ MISMO

TERCER APÉNDICE

ALGUNAS CONSIDERACIONES ULTERIORES ACERCA DE LA JUSTICIA

CUARTO APÉNDICE

SOBRE ALGUNAS DISPUTAS VERBALES

1- MORAL
2- ENSAYOS

Título del original inglés:
An enquiry concerning the principles of morals

Traducción por:
Juan Adolfo Vázquez

Queda hecho el depósito que
previene la ley núm. 11.723

IMPRESO EN ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

Acabóse de imprimir el día 25 de agosto de 1945
Imprenta Coni — Perú 684 — Buenos Aires

NOTICIA SOBRE LA TRADUCCIÓN

Los escritos de Hume que forman este volumen han sido traducidos directamente de las siguientes obras: la Investigación sobre los Principios de la Moral, *de* Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals, by David Hume. Reprinted from the Posthumous Edition of 1777 and Edited with Introduction, Comparative Tables of Contents, and Analytical Index by L. A. Selby Bigge. Second Edition, Oxford, Clarendon Press, Impression of 1936. *Es decir, en la edición de Oxford aparece la* Investigación sobre los principios de la Moral *junto con la* Investigación sobre el Entendimiento humano. *Hemos comparado el texto de Oxford con el de la edición de Watts & Co., London, 1906, que lleva por título:* Essays. *I.* An Inquiry concerning Human Understanding. *II.* An Inquiry concerning the Principles of Morals, *como lo hicimos con la* Investigación sobre el Entendimiento humano. *Hemos encontrado en ambos textos varias erratas de diferente importancia. Daremos algunos ejemplos señalando página y línea en la edición oxoniense y diciendo si estos errores se encuentran también en la edición de Watts (la bastardilla es mía): página 174, última línea: "Men are* not *cured"..., que debe leerse "Men are* now *cured"... tal como figura en la edición de Watts. En la página 181, línea 14: "had* not", *léase "had", error no corregido en la edición Watts. En página 207, nota:* "Sept. *Emp.", lo correcto es* "Sext. *Emp.",*

como en Watts. En página 247, líneas 27-28: "nature or offence", *en lugar de "nature or* essence", *también en Watts equivocado. Finalmente, al pie de la página 318 encontramos dos notas que llevan el número uno y una que lleva el número tres. La nota uno, superior, dice: "Polybius, lib.* VIII. *cap. 2", debe decir, como en Watts, "Polybius, lib.* III. *cap. 2". La nota uno, inferior, debe llevar el número dos. También en esta oportunidad nos ha servido la traducción italiana de Giuseppe Prezzolini* (David Hume, Ricerche sull'Intelletto Umano e sui Principii della Morale. Bari, Gius. Laterza & Figli, 1910), *al proporcionar una nueva fuente, pues Prezzolini ha tenido en cuenta las* Philosophical Works of David Hume, Longmans, Green & Co., London, 1874. Edited by T. H. Green and T. H. Grose. *que no nos fué posible consultar.*

Hemos tomado el texto original de la autobiografía de Hume y de la carta de Adam Smith a Guillermo Straham de An Enquiry concerning Human Understanding and Selections from A Treatise of Human Nature, by David Hume. With Hume's Autobiography and a letter from Adam Smith. La Salle, Illinois, The Open Court Publishing Company. (Philosophical Classic Nº 45 *en la* Religion of Science Library.) *Nuestra traducción de la autobiografía de Hume ha sido cotejada con la versión de Forti (obra citada).*

También en el presente trabajo hemos utilizado el procedimiento de encerrar entre paréntesis, al lado de la traducción, las palabras inglesas de ambiguo u oscuro significado.

Un problema nuevo y de la mayor importancia para la correcta intelección de la Investigación sobre los Principios de la Moral *lo planteó la voz inglesa* humanity, *ya que el concepto que menta es fundamental en la ética de Hume.* Humanity *no podía traducirse por "humanidad" — si se quería conservar la univocidad, — porque "humanidad" era la traducción que asignábamos a* mankind *(género humano), y tampoco podíamos traducirla por "benevolencia" o "simpatía", que son términos de significado semejante al de* humanity, *porque Hume usa las palabras* benevolence *y* sympathy. *Finalmente resolvimos que la traducción de* humanity *habría de ser "carácter humanitario", entendido así: "carácter", como algo indestructiblemente grabado en el espíritu humano; "humanitario", en el sentido de que este modo de ser o carácter no es indiferente con respecto a las demás personas sino que se interesa por ellas. El "carácter humanitario"* (humanity) *es, de acuerdo a Hume, un sentimiento idéntico al de la moralidad, sentimiento último e indestructible, desinteresado y no fingido, que puede reconocerse por numerosos signos en la naturaleza humana. Este sentimiento, por ser común a todos los hombres, constituye el fundamento de la ética, pues los juicios morales, para ser verdaderos, requieren una objetividad que no podrían tener si el carácter humanitario no fuera un don existente en cada uno de los hombres. La* humanity *de una persona es, pues, la* humanity *de toda la humanidad. Es el único sentimiento frente al cual ningún hombre, cualquiera sea su carácter, permanece indiferente.*

Otra palabra que hemos traducido unívocamente es selflove, *como "amor a sí mismo", entendiendo que equivale a "egoísmo". Pero "egoísmo" lo hemos reservado para* "selfishness, *sinónimo, por tanto, de* selflove.

JUAN ADOLFO VAZQUEZ.

La Plata, marzo de 1939.

MI VIDA

Es difícil que un hombre hable largo tiempo de sí mismo sin vanidad; por tanto, seré breve. También podrá tomarse como ejemplo de vanidad el hecho de que yo pretenda escribir toda mi vida, pero este relato sólo contendrá poco más que la historia de mis obras, como que, en verdad, he pasado casi toda mi vida en ocupaciones y actividades literarias. Y el primer éxito de la mayoría de mis obras no ha sido tal como para constituir motivo de vanidad.

Nací el 26 de abril de 1711, en Edimburgo. Pertenecía a una buena familia, tanto por parte de padre como de madre: la familia materna es una rama del conde de Home o Hume, y mis antepasados, durante varias generaciones, han sido propietarios de la hacienda que mi hermano posee. Mi madre era hija de Sir David Falconer, Presidente del Colegio de Justicia y el título de Lord Halkerton pasó por sucesión a su hermano.

Mi familia, sin embargo, no era rica, y como yo era el menor de los hermanos, mi patrimonio, de acuerdo a la costumbre del país, era naturalmente muy pequeño. Mi padre, que pasó por ser un hombre de talento, murió cuando yo era aún una criatura y me dejó, con un hermano mayor y una hermana, bajo el cuidado de nuestra madre, mujer de mérito singular, la cual, aunque joven y hermosa, se dedicó por completo a criar y a educar a sus hijos. Pasé el curso usual de

los estudios con éxito y muy temprano fuí arrebatado por la pasión de la literatura, que ha sido la pasión dominante en mi vida y la gran fuente de mis goces. Mi disposición para el estudio, mi tranquilidad y mi aplicación, hicieron pensar a mi familia que la profesión más adecuada para mí era la de las leyes, pero yo sentía una insuperable aversión para todo lo que fuesen las investigaciones de la filosofía y de la ciencia *(learning)* en general, y mientras ellos imaginaban que yo estaba estudiando atentamente a Vinnio y a Voecio, Cicerón y Virgilio eran los autores que yo devoraba en secreto.

Sin embargo, como mi fortuna tan exigua era inadecuada para este plan de vida, y como mi salud estaba un poco resentida por mi ardiente dedicación, estuve tentado — o, mejor dicho, obligado, — a hacer un muy débil esfuerzo para emprender una vida más activa. En 1734 fuí a Bristol con varias recomendaciones para algunos eminentes comerciantes, pero a los pocos meses encontré que ese panorama me era completamente inadecuado. Fuí entonces a Francia con la idea de proseguir mis estudios en un retiro campestre, y me propuse el plan de vida que he perseguido con firmeza y con éxito. Resolví suplir mi falta de fortuna con una frugalidad muy rígida, para mantener intacta mi independencia y considerar despreciable a todo objeto que no fuera el mejoramiento de mi talento en las letras.

Durante mi retiro en Francia — primero en Rheims, pero principalmente en La Flèche (Anjou) — escribí el *Tratado de la Naturaleza Humana*. Después de pasar muy agradablemente tres años en este país, pasé a Londres en 1737. A fines de 1738 publiqué el *Tratado*, e inmediatamente fuí a visitar a mi madre y a mi hermano, quien vivía en su casa de campo y se ocupaba con mucho juicio y éxito en el mejoramiento de su fortuna.

Nunca ha habido un esfuerzo literario más infortunado que mi *Tratado de la Naturaleza Humana*. Fué, en verdad, un aborto editorial que jamás llegó siquiera a la distinción de excitar la murmuración de los fanáticos. Pero como era por temperamento alegre y lleno de esperanzas, pronto me repuse del golpe y proseguí con gran ardor los estudios en el campo. En 1742 imprimí en Edimburgo la primera parte de mis *Ensayos*. La obra fué favorablemente recibida y pronto me hizo olvidar enteramente mi fracaso anterior. Continué con mi madre y hermano en el campo, y en ese tiempo recuperé el conocimiento del idioma griego que había descuidado mucho durante la primera parte de mi juventud.

En 1745, recibí una carta del Marqués de Annandale, en la cual me invitaba a ir a vivir con él a Inglaterra y noté, también, que los amigos y la familia de ese joven noble deseaban ponerlo bajo mi cuidado y protección debido a la necesidad de atender al estado de su mente. Con él viví un año. Durante este tiempo mis tareas aumentaron considerablemente mi pequeña fortuna. Luego recibí una invitación del General St. Clair para que lo acompañara como secretario de su expedición, que en el primer momento se pensó enviar al Canadá, pero que terminó en una incursión por las costas de Francia. Al año siguiente, esto es, en 1747, recibí una invitación del general para que lo acompañara, con el mismo cargo, en su embajada militar ante las cortes de Viena y de Turín. Entonces vestí el uniforme de oficial y fuí presentado en estas cortes como ayudante de campo del general, junto con Sir Harry Erskine y el Capitán Grant, hoy General Grant. Estos dos años constituyen casi la única interrupción que han tenido mis estudios en el transcurso de mi vida: los pasé agradablemente y en buena compañía, y mis tareas, dada mi frugalidad, me permitieron obtener una fortuna que yo llamaba independiente, aunque la mayoría de mis amigos se sentían inclinados a sonreír cuando yo lo mencionaba: en pocas palabras, ahora era yo dueño de cerca de mil libras.

Siempre había abrigado la idea de que la falta de éxito al publicar el *Tratado de la Naturaleza Humana* se debía más al

modo de expresión que al asunto mismo, y que había cometido una indiscreción muy usual, que es la de publicar demasiado temprano. Por tanto, refundí la primera parte de esa obra en la *Investigación sobre el Entendimiento humano,* que se publicó mientras yo estaba en Turín. Pero este trabajo al principio apenas tuvo más éxito que el *Tratado de la Naturaleza humana.* Al volver de Italia tuve la mortificación de encontrar a Inglaterra agitada a causa de la *Libre Investigación* del Dr. Morton, mientras mi obra era enteramente desatendida y menospreciada. Una nueva edición de mis *Ensayos morales y políticos,* que se había publicado en Londres, no encontró una aceptación mucho mayor.

Tanta es la fuerza del temperamento natural, que estos fracasos me causaron muy poca o ninguna impresión. En 1749 fuí a ver a mi hermano y me quedé dos años viviendo con él en su casa de campo, pues ahora mi madre ya había muerto. Escribí aquí la segunda parte de mis *Ensayos,* que titulé *Discursos Políticos,* y también la *Investigación sobre los Principios de la Moral,* que es otra parte del *Tratado* que luego refundí. Mientras tanto, A. Millar, mi librero, me informó que mis anteriores publicaciones — todas excepto el infortunado *Tratado* — comenzaban a ser tema de comentarios, que su venta aumentaba gradualmente, y que se solicitaban nuevas ediciones. Las respuestas de los reverendos y de los reverendísimos fueron dos o tres por año. Y por las mofas del Dr. Warburton me di cuenta de que los libros comenzaban a ser estimados entre la buena sociedad. Sin embargo, tomé la resolución — que he mantenido inflexiblemente — de no contestar a nadie, y como no soy de temperamento irascible, me he mantenido apartado sin dificultad de las disputas literarias. Estos síntomas de una reputación creciente me sirvieron de estímulo, pues yo siempre he estado dispuesto a ver más bien el lado favorable que el desfavorable de las cosas, inclinación que es mejor poseer que el haber

nacido dueño de una hacienda con una renta de mil libras anuales.

En 1751 dejé el campo para ir a la ciudad, que es el escenario propio de un hombre de letras. En 1752 se publicaron en Edimburgo, donde entonces yo vivía, los *Discursos Políticos,* mi única obra que tuvo éxito en su primera edición, pues fué bien recibida en el país y en el extranjero. En el mismo año se publicó, en Londres, mi *Investigación sobre los Principios de la Moral,* que, en mi opinión — aunque yo no debería juzgar en este asunto — es incomparablemente la mejor de mis obras, históricas, filosóficas o literarias. Pero vino al mundo sin ser notada ni observada.

En 1752, la Facultad de Leyes me nombró su bibliotecario, puesto del cual recibía poco o ningún sueldo, pero que ponía a mi disposición una gran biblioteca. Entonces me propuse escribir la *Historia de Inglaterra,* pero, intimidado por la idea de tener que relatar sin interrupción un período de mil setecientos años, comencé con el advenimiento de la casa de los Estuardos, época en la cual, según creo, comienzan principalmente las tergiversaciones facciosas. Reconozco que tenía grandes esperanzas de éxito en esta obra. Pensaba que era el único historiador que había desdeñado al mismo tiempo el poder presente, el interés, la autoridad o el clamor de los prejuicios populares, y como el tema estaba al alcance de todos, esperaba un aplauso proporcional. Pero mi fracaso fué muy desdichado. Fuí atacado con reproches y desaprobaciones y hasta se me odió por ello. Los ingleses, los escoceses y los irlandeses, los *tories* y los *whigs,* clérigos y sectarios, librepensadores y partidarios de la religión, patriotas y cortesanos, todos se unieron contra el hombre que se había permitido derramar una lágrima generosa por el destino del rey Carlos I y el conde de Strafford; y después que los primeros hervores de su furia hubieron pasado — lo que aun era más mortificante — el libro pareció caer en el olvido. Mr. Millar me dijo que en un año sólo había logra-

do vender cuarenta y cinco ejemplares. La verdad es que raramente tuve noticia de que alguna persona, destacada por su rango o por sus talentos literarios, en cualquiera de los tres reinos pudiera soportar al libro. Sólo debe exceptuar al primado de Inglaterra, Dr. Herring, y al primado de Irlanda, Dr. Stone, que parecen dos insólitas excepciones. Estos ilustres prelados me comunicaron separadamente que no debía desalentarme.

Confieso, sin embargo, que yo me sentía desalentado, y si en este momento no hubiese estallado la guerra entre Francia e Inglaterra por cierto que me habría retirado a alguna ciudad de provincia del primero de los países nombrados, habría cambiado de nombre y no habría vuelto jamás a mi país natal. Pero como este plan no era ahora practicable y como el volumen siguiente se hallaba considerablemente adelantado resolví recobrar mi coraje y perseverar.

En este intervalo publiqué en Londres mi *Historia Natural de la Religión,* junto con otros trabajos pequeños. Su aparición pública fué oscura, salvo tan sólo que el Dr. Hurd escribió un folleto contra ella, con toda la petulancia, arrogancia e insolencia iliberales que caracterizan a la escuela warburtoniana. Este folleto me dió algún consuelo por el recibimiento — por lo demás indiferente — que tuvo mi obra.

En 1756, dos años después de la aparición del primer volumen de mi *Historia,* apareció el segundo, que contenía el período desde la muerte de Carlos I hasta la Revolución. Esta obra pareció desagradar menos a los *whigs,* fué mejor recibida y no sólo se elevó a sí misma, sino que también ayudó a encumbrar a su infortunada compañera.

Pero aunque la experiencia me había enseñado que el partido *whig* disponía de todos los puestos tanto políticos como literarios, me sentía tan poco inclinado a ceder ante sus insensatos clamores que introduje más de cien alteraciones en el reino de los Estuardos, obligado por reflexiones, lecturas y estudios ulteriores, todas invariablemente en favor del lado *tory.* Y es ridículo considerar la Constitución inglesa antes de ese período como un plan regular de libertad.

En 1759 publiqué mi *Historia de la Casa Tudor.* La gritería contra esta obra fué casi igual a la que se levantó contra la historia de los dos primeros Estuardos. El reino de Isabel era particularmente detestable. Pero entonces fuí insensible a las impresiones de la locura popular, y continué en mi retiro de Edimburgo, muy tranquilo y contento, para terminar, en dos volúmenes, la parte más antigua de la *Historia de Inglaterra,* la cual entregué al público en 1761 con éxito tolerable, pero nada más que tolerable.

Sin embargo, a pesar de esta variedad de alisios y borrascas a que habían estado expuestos mis escritos, hacían progresos tales que el dinero que me enviaban los libreros por mis libros excedía en mucho a cualquier caso anteriormente conocido en Inglaterra: no sólo había llegado a la independencia, sino también a la opulencia. Me retiré entonces a Escocia, mi país natal, y determiné no volver a poner pie fuera de él, con la satisfacción de no haber pedido nunca nada a personas eminentes ni siquiera haber intentado lograr la amistad de algunas de ellas. Y como había llegado a los cincuenta años, pensé pasar el resto de mi vida de esta filosófica manera, cuando en 1763 recibí una invitación del conde de Hertford — con quien yo no tenía la menor amistad — para que lo acompañase en su embajada a París, con la probable perspectiva de ser designado secretario de la embajada, y, mientras tanto, realizar las funciones de ese puesto. Por más que el ofrecimiento era muy atractivo, al principio lo decliné, porque era contrario a trabar relaciones con los hombres eminentes y porque temía que las corteses atenciones y alegres compañías de París habrían de ser desagradables a una persona de mi edad y de mi humor, pero al repetir su excelencia la invitación, la acepté. Tengo toda clase de moti-

vos — de placer y de interés — para creerme feliz en mis relaciones con este noble, así como después con su hermano, el General Conway.

Quienes jamás han percibido el extraño efecto de las costumbres nunca podrán imaginar la recepción que encontré en París de parte de hombres y mujeres de todo rango y posición. Mientras más huía de sus excesivas atenciones, más se me prodigaban. Sin embargo se experimenta una satisfacción real al vivir en París, debido al gran número de personas de buen sentido, instruídas y bien educadas que abundan más en esta ciudad que en cualquiera otra parte del universo. Por un momento pensé en quedarme allí para siempre.

Se me designó secretario de la embajada, y en 1765 Lord Herdford se separó de mí, pues fué nombrado virrey y gobernador de Irlanda. Fuí *chargé d'affairs* hasta la llegada del Duque de Richmond, hacia fines del año. A principios de 1766 abandoné París, y al verano siguiente fuí a Edimburgo, con la misma idea de antes: encerrarme en retiro filosófico. Volví a aquel lugar, no más rico, pero sí con mucho más dinero e ingresos mucho mayores, debido a la amistad de Lord Herdford, que cuando lo dejé, y deseaba ver qué podían producir los excedentes, pues antes ya había experimentado una vida ajustada. Pero en 1767 recibí de Mr. Conway una invitación para ser sub-secretario, y el carácter de la persona y mis relaciones con Lord Herdford me impidieron rechazarla. Volví a Edimburgo en 1769, muy opulento — poseía entonces una renta de mil libras anuales —, con salud y, aunque algo abatido por los años, con la perspectiva de gozar por largo tiempo de mi tranquilidad y de ver aumentada mi reputación.

En la primavera de 1775 fuí sorprendido por una enfermedad del vientre, la cual al principio no me alarmó, pero que luego, como me doy cuenta, ha llegado a hacerse incurable y mortal. Ahora confío en un rápido desenlace. Mi

enfermedad me ha causado muy pocos dolores y, lo que es más extraño, a pesar de mi decaimiento físico, jamás he tenido un momento de abatimiento espiritual, al punto de que si debiera decir qué período de mi vida quisiera volver a vivir, estaría tentado a señalar este último. Conservo siempre el mismo fervor por el estudio y la misma jovialidad con los que me rodean. Considero, además, que al morir un hombre de sesenta y cinco años, no hace más que abreviar unos pocos años de dolencias, y que aunque veo muchos indicios de que mi reputación literaria brota al fin con nuevo brillo, sé que sólo dispondría de pocos años para gozar de ella. Es difícil sentirse más despegado de la vida de lo que lo estoy actualmente.

Para concluir históricamente con mi propia caracterización, diré que soy — o, mejor dicho, que era, pues éste es el estilo que ahora debo usar al hablar de mí mismo, y que me anima a hablar de mis sentimientos —, era, digo, hombre de carácter apacible, dueño de mi temperamento, de humor alegre y sinceramente abierto a los demás, capaz de amistad pero poco susceptible de tener enemigos, y de gran moderación en todas mis pasiones. Aun mi amor por la fama literaria, que era mi pasión dominante, no agrió nunca mi carácter, a pesar de mis frecuentes fracasos. Mi compañía no era despreciable para los jóvenes y descuidados, así como para los estudiosos y la gente de letras, y como sentía un placer particular en la compañía de las mujeres modestas, no tenía motivos de desagrado por el recibimiento que ellas me hacían. En una palabra, aunque la mayoría de los hombres, por más eminentes que hayan sido, han encontrado razones para quejarse de la calumnia, jamás fuí tocado ni atacado por ella, y aunque me expuse caprichosamente a la ira de las facciones civiles y religiosas, éstas parecían para mi bien, desarmadas de su acostumbrada furia. Mis amigos nunca tuvieron ocasión de vengarse por ningún rasgo de mi conducta o carácter; lo cual no quiere decir que a los fanáti-

cos, como puede suponerse, no les hubiera gustado inventar y propagar alguna historia en perjuicio mío, pero jamás pudieron encontrar una que tuviera aspecto de probabilidad. No puedo decir que no haya vanidad al hacer esta oración fúnebre de mí mismo, pero confío en que no estará fuera de lugar. Este es un hecho que puede ser aclarado y determinado fácilmente.

18 de abril de 1776.

CARTA DE ADAM SMITH A GUILLERMO STRAHAN

Kirkaldy, Fifeshire, noviembre 9 de 1776.

Estimado Señor:

Con placer verdadero, aunque muy melancólico, me dispongo a darle algunas noticias sobre el comportamiento de nuestro excelente amigo el difunto Mr. Hume, durante su última enfermedad.

Aunque, según su propio juicio, su mal era incurable y mortal, se dejó convencer por los ruegos de sus amigos de probar los efectos que le produciría un largo viaje. Pocos días antes de partir escribió el relato de su propia vida que, junto con sus otros escritos, ha dejado a mi cuidado. Mi relato, pues, comienza donde termina el suyo.

Partió para Londres a fines de abril, y Morpeth se encontró con Mr. John Home y conmigo, que habíamos venido desde Londres con el propósito de verlo, esperando encontrarlo en Edimburgo. Mr. Home volvió con él y lo atendió, durante su permanencia en Inglaterra, con todo el cuidado y la atención que podían esperarse de un temperamento tan lleno de amistad y de afecto. Como yo había escrito a mi madre diciéndola que me podía esperar en Escocia, me veía

en la necesidad de continuar el viaje. Su enfermedad parecía ceder ante el ejercicio y el cambio de aire, y cuando llegó a Londres aparentemente gozaba de salud mucho mejor que cuando partió de Edimburgo. Se le aconsejó que fuera a Bath a beber las aguas, que durante algún tiempo parecieron causarle tan buen efecto que hasta él mismo comenzó a abrigar una mejor opinión de su propia salud, cosa que él generalmente no estaba inclinado a creer. Sin embargo, sus síntomas pronto volvieron con su violencia usual, y desde ese momento abandonó toda idea de mejoría, pero se resignó con gran alegría y perfecta complacencia. Al volver a Edimburgo, aunque se sentía mucho más débil, su contento, sin embargo, nunca disminuyó. Continuó recreándose, según su costumbre, corrigiendo sus propias obras para una nueva edición, leyendo libros de entretenimiento, conversando con sus amigos y, a veces, por la tarde, con una partida de su juego favorito: el *whist*. Su contento era tanto y sus conversaciones y entretenimiento se desarrollaban de un modo tan usual que, a pesar de todos los malos síntomas, mucha gente no podía creer que se estaba muriendo. "Le diré a su amigo el Coronel Edmondstone — le dijo un día el Dr. Dundas — que lo dejo mucho mejor y en camino de rápida mejoría". "Doctor — dijo él — como creo que usted no ha de preferir decir otra cosa que la verdad, sería mejor que le dijera que me estoy muriendo tan rápido como mis enemigos — si los hay — pudieran querer, y tan tranquila y jovialmente como mis mejores amigos podrían desear". El Coronel Edmondstone pronto vino a verlo y a despedirse de él, y al volver a su casa no pudo reprimir sus deseos de escribirle una carta, enviándole una vez más un eterno adiós y aplicándole, como a un moribundo, los hermosos versos franceses en que el Abate Chaulieu, al aguardar su propia muerte, lamenta la próxima separación de su amigo el Marqués de la Fare. La magnanimidad y firmeza de Mr. Hume eran tales que sus amigos sabían que no había ningún riesgo al

hablarle o escribirle como a quien se está muriendo y que, lejos de sentirse herido por esta franqueza, le agradaba y lisonjeaba. Yo entré casualmente en su habitación mientras él estaba leyendo esta carta que acababa de recibir y que inmediatamente me mostró. Le dije que, aunque percibía cuán debilitado estaba y que las apariencias en muchos respectos eran muy malas, su jovialidad era siempre tan grande y el espíritu de vida parecía ser siempre tan fuerte en él, que no podía dejar de abrigar algunas débiles esperanzas. Me contestó: "Sus esperanzas no tienen fundamento. Una diarrea de más de un año de duración sería una enfermedad muy grave en cualquiera edad; y a mi edad es mortal. Cuando me acuesto por la noche me siento más débil que cuando me levanto por la mañana; y cuando me levanto por la mañana, más débil de cuando me acuesto por la noche. Me doy cuenta, además que algunas partes vitales están afectadas, de modo que pronto debo morir". "Y bien, dije yo, si así debe ser, usted tiene la satisfacción de dejar a todos sus amigos, y a la familia de su hermano en particular, en gran prosperidad". Dijo entonces que sentía esa satisfacción tan perceptiblemente que unos pocos días antes, cuando estaba leyendo los *Diálogos de la Muerte* de Luciano, entre todas las excusas que se le presentan a Caronte para no entrar rápidamente en su barca, no podría encontrar una adecuada para él: no tenía casa que terminar, hija que casar, ni enemigos de los cuales deseara vengarse. "No podía imaginarme — decía él — qué excusa le podría dar a Caronte para obtener alguna demora. He hecho todas las cosas de importancia que me propuse hacer y en ningún momento podía esperar dejar a mis parientes y amigos en mejor situación de la que probablemente ahora les voy a dejar; tengo, por tanto, toda razón en morir contento". Luego se entretuvo inventando algunas excusas burlescas, que suponía podía hacer a Caronte e imaginando las ásperas respuestas que el carácter de Caronte podría contestar adecuadamente. "Considerando

mejor — dijo — creí que podía decirle: "Buen Caronte, he estado corrigiendo mis obras para una nueva edición. Concédeme un poco de tiempo para ver cómo recibe el público las alteraciones". Pero Caronte respondería: "Cuando hayas visto el efecto de éstas, estarás haciendo otras alteraciones. No habrá fin a tales excusas, de suerte que, honesto amigo, ten a bien entrar en la barca". Pero yo todavía podría solicitarle: "Ten un poco de paciencia, mi buen Caronte, he estado tratando de abrir los ojos al público. Si vivo unos años más, podré tener la satisfacción de ver el derrumbe de algunos de los sistemas de superstición dominantes". Pero Caronte entonces perdería toda su paciencia y urbanidad: "Pícaro haragán, eso no ocurrirá por muchos cientos de años. ¿Te imaginas que te voy a conceder prórroga por tanto tiempo? Entra a la barca ahora mismo, holgazán, pícaro haragán".

Pero aunque Mr. Hume hablaba siempre de su cercano desenlace con gran jovialidad, nunca pretendió hacer ostentación de su magnanimidad. Nunca mencionaba el asunto salvo cuando la conversación llevaba naturalmente a él, y nunca seguía hablando de ello más de lo que el curso mismo de la conversación lo exigía. Es verdad que era un tema que aparecía bastante frecuentemente debido a las preguntas de sus amigos que venían a verlo y que naturalmente hacían sobre el estado de su salud. La conversación que he mencionado más arriba y que ocurrió el jueves ocho de agosto fué la penúltima que tuve con él. Se había puesto tan débil que la compañía de sus más íntimos amigos lo fatigaba, porque su jovialidad era tan grande, su amabilidad y disposición sociable eran siempre tantas, que cuando algún amigo estaba con él no podía dejar de hablar más, y aún con mayor esfuerzo, de lo que era adecuado para la debilidad de su cuerpo. Por su propio deseo, pues, convení en dejar Edimburgo en donde estaba en parte por él, y volví a la casa de mi madre, aquí en Kirkaldy, con la condición

de que él me enviaría buscar cuando desease verme, en tanto que el Dr. Black, el médico que lo veía con mayor frecuencia, se encargaba de escribirme ocasionalmente dándome noticias de su estado de salud.

El veintidós de agosto el doctor me escribió la siguiente carta:

"Desde mi última, Mr. Hume ha pasado el tiempo bastante tranquilamente, pero está mucho más débil. Se sienta, baja una vez por día al piso inferior y se entretiene leyendo, pero rara vez ve a alguien. Nota que hasta la conversación de sus más íntimos amigos lo fatiga y lo oprime. Y es una felicidad que no los necesite, pues está muy libre de ansiedad, impaciencia o decaimiento y pasa su tiempo muy bien con la ayuda de libros de entretenimiento".

Al día siguiente recibí una carta del mismo Mr. Hume, de la cual doy un extracto:

"Edimburgo, 23 de agosto de 1776.

"Mi queridísimo amigo:

"Debo utilizar la mano de mi sobrino para escribirte porque hoy no me levanto.

* * *

"Estoy declinando muy rápidamente. Anoche tuve un poco de fiebre que, esperaba, pudiera poner un fin más rápido a esta tediosa enfermedad, pero en gran parte ha desaparecido. No puedo permitir que usted venga aquí por mí, ya que me es posible verlo sólo una pequeña parte del día, pero el Dr. Black lo puede informar mejor del grado de fuerzas que de tiempo en tiempo me quedan. Adiós, etc.".

Tres días más tarde recibí la siguiente carta del Dr. Black:

"Edimburgo, 26 de agosto de 1776.

"Estimado Señor:

"Ayer, alrededor de las cuatro de la tarde, Mr. Hume expiró. La próxima cercanía de su muerte se hizo evidente en la noche entre el jueves y el viernes, cuando su enfermedad se agravó y pronto lo debilitó tanto que no podía levantarse de su cama. Hasta el final estuvo perfectamente sensible y exento de mucho dolor o de sentimientos de pena. Jamás dejó ver la menor expresión de impaciencia, sino que cada vez que debía hablar a quienes lo rodeaban lo hizo con dulzura y afecto. Me pareció impropio escribirle para que viniera, especialmente al saber que él había dictado una carta para usted, deseando que no viniese. Cuando se debilitó mucho debía esforzarse para hablar, y murió con una serenidad de espíritu que nada podría sobrepasarlo".

Así murió nuestro muy excelente e inolvidable amigo, acerca de cuyas opiniones filosóficas los hombres, sin duda, han de juzgar de maneras diferentes, aprobándolo o condenándolo, según ocurra que coincidan o no con las suyas propias, pero acerca de cuyo carácter y conducta difícilmente puede haber diferencia de opiniones. Su temperamento, por cierto, parecía estar más felizmente equilibrado — si se me permite esta expresión — que el de cualquiera otra persona que haya jamás conocido. Aún en los momentos en que disponía de una humildísima fortuna, su grande y necesaria frugalidad nunca le impidió practicar, en ocasiones adecuadas, actos de caridad y de generosidad. No era una frugalidad fundada en la avaricia sino en el amor a la independencia. La extrema suavidad de su naturaleza jamás debilitó la firmeza de su espíritu o la constancia de sus resoluciones. Sus constantes humoradas eran la genuina efusión de su buen humor y buen carácter, templado por la delicadeza y la

modestia y sin el más ligero matiz de maldad, que tan frecuentemente es la desagradable fuente de lo que en otros hombres se llama ingenio. Sus bromas jamás intentaron mortificar y, por tanto, lejos de ser ofensivas, difícilmente dejaban de agradar y deleitar aún a quienes iban dirigidas; quizá ninguna de sus otras grandes y amables cualidades contribuían más a hacer apreciable su conversación. Y esta jovialidad de temperamento, tan agradable en sociedad, pero que con frecuencia va acompañada de cualidades frívolas y superficiales, en él estaba acompañada por la más severa aplicación, la más vasta ciencia *(learning)*, la mayor profundidad de pensamiento y un talento de lo más comprensivo en todo respecto. En general, lo he considerado siempre, durante su vida y en el momento de su muerte, tan próximo a la idea de hombre perfectamente sabio y virtuoso como quizá la naturaleza de la fragilidad humana ha de permitir.

Quedo, estimado señor, suyo muy afectuosamente,

ADAM SMITH

SECCIÓN PRIMERA

DE LOS PRINCIPIOS GENERALES DE LA MORAL

Las disputas que se tienen con hombres pertinazmente obstinados en sus principios son las más fastidiosas de todas, salvo, quizá, aquéllas con personas de entera mala fe, quienes en verdad no creen las opiniones que defienden sino que toman parte en la controversia por afectación, por espíritu de contradicción o por deseo de mostrar ingenio e ingenuidad superiores al resto de la humanidad. En ambos casos es de esperar la misma ciega adhesión a sus propios argumentos, el mismo desprecio por sus antagonistas y la misma vehemencia apasionada en la invención de falsedades y sofismas. Y como el razonamiento no es la fuente de donde cada uno de los disputantes deriva sus doctrinas, es vano esperar que alguna lógica que no hable a los afectos los induzca a abrazar principios más sanos.

Aquellos que han negado la realidad de las distinciones morales pueden ser clasificados entre los disputantes de mala fe, ya que no es concebible que alguna criatura humana pueda creer seriamente que todos los caracteres y acciones tengan igual derecho ante el afecto y consideración de cada uno. La diferencia que la naturaleza ha puesto entre un hombre y otro es tan vasta y está, además, tan aumentada por la educación, el ejemplo y el hábito, que si aprehendemos simul-

táneamente los extremos opuestos no hay escepticismo tan escrupuloso — y difícilmente alguna seguridad tan determinada — que niegue absolutamente toda distinción entre ellas. Por más grande que sea la insensibilidad de lo Justo y de lo Injusto y, por obstinados que sean sus prejuicios, debe observar que otros son susceptibles de impresiones iguales. Por tanto, el único medio de convertir a un adversario de esta clase es dejarlo a sí mismo. Porque, al notar que nadie mantiene controversia con él es muy probable que, al fin, espontáneamente y por mero cansancio, cambie de opinión y se ponga de parte del sentido común y de la razón.

Reciente ha nacido una controversia mucho más digna de examen, sobre si los fundamentos generales de la Moral derivan de la razón o del sentimiento; si logramos conocerlos por una cadena de argumento y de inducción o por sentimiento inmediato y un sentido interno más fino; si, como todo juicio legítimo de verdad y falsedad, deben ser los mismos para todo ser racional inteligente o si, como la percepción de la belleza y la fealdad, deben fundarse en la particular constitución y textura de la especie humana.

Aunque los antiguos filósofos afirman con frecuencia que la virtud no es más que la conformidad con la razón, parecen sin embargo considerar que la moral deriva de su existencia del gusto y del sentimiento. Por otra parte, si bien nuestros modernos investigadores también hablan mucho de la belleza de la virtud y de la fealdad del vicio, generalmente han tratado de explicar estas distinciones mediante razonamientos metafísicos y deducciones que parten de los principios más abstractos del entendimiento. En estos temas reinaba una confusión tal que, entre un sistema y otro — y aún dentro de casi todos los sistemas individuales — podía dominar una antítesis de la mayor importancia sin que, hasta hace poco tiempo, fuese advertida por alguien. El elegante Lord Shaftesbury, que por primera vez dió ocasión de observar esta distinción y que, en general, se adhería a los principios de los antiguos, no está, siquiera él, libre de la misma confusión.

Se debe reconocer que ambas posiciones frente a la cuestión admiten especiosos argumentos. Puede decirse que las distinciones morales son discernibles por la *razón* pura y, además, ¿de dónde proceden las múltiples disputas que dominan en la vida diaria así como en la filosofía con respecto a este asunto, de dónde la extensa cadena de pruebas aducidas a menudo por ambas partes, de dónde los ejemplos citados, las autoridades a las cuales se recurre, las comparaciones usadas, las falacias descubiertas, las inferencias extraídas y las varias conclusiones según sus propios principios? Se puede discutir acerca de la verdad, pero no sobre el gusto. Lo que existe en la naturaleza de las cosas es la norma de nuestro juicio; lo que cada hombre siente dentro de sí mismo es la norma del sentimiento. Se pueden probar las proposiciones de la geometría y controvertir los sistemas de la física, pero la armonía del verso, la delicadeza de la pasión y el brillo del ingenio deben proporcionar un placer inmediato. Nadie razona acerca de la belleza del prójimo, pero sí frecuentemente acerca de la justicia o injusticia de sus acciones. En todo juicio criminal, lo primero que debe hacer el acusado es confutar los hechos imputados y negar aquellos que lo perjudican; en segundo lugar, probar que aun cuando estas acciones fueran reales podrían justificarse como inocentes y legales. Según se admite, el primer punto es indagado mediante deducciones del entendimiento; ahora bien ¿cómo vamos a suponer que para determinar el otro se emplea una facultad del espíritu diferente?

Por otra parte, aquellos que desearían reducir todas las determinaciones morales al *sentimiento,* pueden tratar de mostrar que a la razón le es siempre imposible extraer conclusiones de esta naturaleza. Es propio de la virtud ser *amable* y del vicio ser *odioso,* dicen. Esto constituye su verdadera naturaleza o esencia. Pero ¿puede la razón adjudi-

car estos diferentes epítetos a toda clase de asuntos y pronunciar de antemano que unos deben producir amor y otros odio? ¿Y qué otra razón podemos dar de estas afecciones salvo la conformación y textura original del espíritu humano, que está naturalmente adaptado para recibirlos?

La finalidad de todas las especulaciones morales es enseñarnos nuestro deber y, mediante adecuadas representaciones de la fealdad del vicio y de la belleza de la virtud, producir los hábitos correspondientes e inducirnos a evitar los unos y a abrazar los otros. Pero ¿cómo vamos a esperar esto de las inferencias y conclusiones del entendimiento que por sí solas no tienen influencia sobre las afecciones ni pueden mover las fuerzas activas de los hombres? Ellas descubren las verdades, pero si las verdades que descubren son indiferentes y no producen deseo ni aversión no pueden tener influencia sobre la conducta y el comportamiento. Lo que es honroso, lo que es bello, lo que es decoroso, lo que es noble y lo que es generoso, toma posesión del corazón y nos incita a abrazarlo y a afirmarlo. Lo que es inteligible, lo que es evidente, lo que es probable y lo que es verdadero sólo obtiene el frío asentimiento del entendimiento y, al satisfacer una curiosidad especulativa, ponemos fin a nuestras investigaciones.

Si extinguimos todos los cálidos sentimientos e inclinaciones favorables a la virtud, todo disgusto o aversión por el vicio y hacemos a los hombres totalmente indiferentes a estas distinciones, la moral deja de ser un estudio práctico puesto que carece de toda tendencia para regular nuestras vidas y acciones.

Estos argumentos de cada una de las partes — y muchos otros podrían presentarse — son tan plausibles que me siento inclinado a sospechar que tanto unos como otros son sólidos y satisfactorios, y que la *razón* y el *sentimiento* se hallan presentes en casi todas nuestras determinaciones y conclusiones morales. Es probable que la decisión final que

declara amables u odiosos, laudables o censurables los caracteres y acciones, la que imprime sobre ellos el sello del honor o de la infamia, de la aprobación o de la censura, la que hace de la moralidad un principio activo y que constituye a la virtud en nuestra felicidad y al vicio en nuestra miseria, es probable — digo — que esta decisión final dependa de algún sentimiento o sentido interno que la naturaleza ha hecho universal en toda la especie. Porque ¿qué otra cosa puede tener una influencia de esta naturaleza? Pero advertimos que, a fin de preparar el camino a un sentimiento tal y dar un adecuado discernimiento de su objeto, es con frecuencia necesario que sea precedido de largos razonamientos, que se hagan sutiles distinciones, que se extraigan conclusiones justas, que se comparen objetos alejados, que se examinen complicadas relaciones y se establezcan y determinen hechos generales. Algunas especies de belleza, sobre todo la belleza natural, desde su primera aparición conquistan nuestra afección y aprobación, pero si no producen este efecto ningún razonamiento puede remediar su influencia o adaptarlas mejor a nuestro gusto y sentimiento. Pero en muchos órdenes de la belleza, particularmente en los de las bellas artes, es necesario emplear mucho razonamiento a fin de experimentar el sentimiento adecuado, y un falso gusto puede ser corregido frecuentemente mediante argumento y reflexión. Hay buenas razones para concluir que la belleza moral corresponde en buena medida a esta última especie y que solicita la ayuda de nuestras facultades intelectuales a fin de darle una influencia adecuada sobre el espíritu humano.

Pero aunque este problema acerca de los principios generales de la moral sea curioso e importante, por ahora nos es innecesario ocuparnos más largamente en nuestras investigaciones sobre tal problema. Porque si en el curso de esta pesquisa tenemos la felicidad de descubrir el verdadero origen de la moral, veremos fácilmente en qué medida el sentimiento o la razón entra en todas las determinaciones de esta

naturaleza [1]. Para lograr este fin trataremos de seguir un método muy simple: analizaremos la complicación de cualidades mentales que constituye lo que en la vida diaria llamamos mérito personal; consideraremos todos los atributos del espíritu que hacen a un hombre objeto de estima y afecto o de odio y desprecio, todo hábito o sentimiento o facultad que, referido a una persona implica alabanza o censura y puede integrar un panegírico o bien una sátira de su carácter y costumbres. La rápida sensibilidad que en este respecto es tan universal entre los hombres, da al filósofo confianza suficiente de que jamás podrá equivocarse mucho al confeccionar la lista de atributos o cdrrer peligro de colocar equivocadamente los objetos de su contemplación. Sólo necesita entrar en su propio corazón por un momento y considerar si desearía o no que la misma cualidad le fuera referida a él y si tal imputación procedería de un amigo o de un enemigo. La misma naturaleza del lenguaje nos guía casi infaliblemente al formarnos un juicio de esta naturaleza, y como toda lengua posee una serie de palabras que se toman en buen sentido, y otra que se toma en sentido opuesto, el mínimo conocimiento del lenguaje basta, sin necesidad de razonamiento, para dirigirnos al coleccionar y ordenar las cualidades estimables y censurables de los hombres. El único objeto del razonamiento es descubrir en ambas partes las circunstancias comunes a estas cualidades, observar el particular en el cual las cualidades estimables, por una parte y las censurables, por otra, están de acuerdo, y de allí llegar a la fundamentación de la ética y hallar los principios generales de los cuales deriva, en última instancia, toda aprobación o censura. Como ésta es una cuestión de hecho y no de ciencia abstracta, sólo podemos esperar éxito siguiendo el método experimental y deduciendo principios generales de la comparación en casos particulares. El otro método científico, según el cual primero se establece un principio general abstracto y luego se ramifica en una variedad de inferencias y conclusiones puede ser más perfecto en sí, pero es menos adecuado a la imperfección de la naturaleza humana y es una fuente común de ilusión y error tanto en éste como en otros temas. Los hombres ahora se han curado de su pasión por las hipótesis y sistemas de la filosofía natural y no quieren escuchar otros argumentos que aquellos que derivan de la experiencia. Ya es hora de intentar una reforma similar en todas las disquisiciones morales y rechazar todo sistema de ética, por más sutil e ingenioso que sea, que no se funde en los hechos y en la observación.

[1] Ver Primer Apéndice.

Comenzaremos nuestra investigación sobre este asunto mediante la consideración de las virtudes sociales: la benevolencia y la justicia. Su explicación probablemente nos dará oportunidad de explicar las otras.

SECCIÓN SEGUNDA

DE LA BENEVOLENCIA

Primera Parte

Quizá se crea tarea superflua probar que los afectos benévolos o más delicados son estimables y que doquiera aparecen atraen la aprobación y buena voluntad de la humanidad. Los epítetos de sociable, afable, humano, compasivo, agradecido, amistoso, generoso, benéfico o sus equivalentes son conocidos en todos los idiomas y expresan el más alto mérito que la *naturaleza humana* es capaz de lograr. Cuando estas amables cualidades están acompañadas de alcurnia, poder y extraordinarias habilidades, y se manifiestan en el buen gobierno y útil instrucción de la humanidad, aun parecen elevar a sus poseedores por encima del rango de la *naturaleza humana* y aproximarlos en cierto modo a lo divino. Un gran talento, un coraje intrépido, un éxito próspero, sólo pueden exponer a un héroe o a un político a la malevolencia del público, pero tan pronto como se le agregan las alabanzas de humano y benéfico y se presentan ejemplos de indulgencia, dulzura o amistad la envidia misma permanece en silencio o se une a la voz general de aprobación y de aplauso.

Cuando Pericles, el gran estadista y general ateniense, estaba en su lecho de muerte, sus amigos que lo rodeaban, cre-

yéndolo inconsciente, comenzaron a dar rienda suelta a su pena por su protector que expiraba, enumerando sus grandes cualidades y éxitos, sus conquistas y victorias, la insólita duración de su gobierno y sus nueve trofeos erigidos sobre los enemigos de la república. "¡Os olvidáis — gritó el héroe moribundo que lo había oído todo — os olvidáis las más altas alabanzas mientras os entretenéis tan largamente con esas vulgares ventajas en las cuales la fortuna tiene un papel principal. No habéis observado que hasta ahora ningún ciudadano ha vestido jamás luto por causa mía" [1].

En los hombres de talento y capacidad más ordinarios, las virtudes sociales se hacen, si esto es posible, aun más esencialmente necesarias, ya que en ese caso no hay nada eminente que compense su falta o que preserve a la persona de nuestro odio más severo, así también como de nuestro desprecio. Dice Cicerón que una gran ambición y una extraordinaria valentía pueden degenerar, en los caracteres menos perfectos, en turbulenta ferocidad. Las virtudes más sociales y delicadas deben ser consideradas principalmente. Estas son siempre buenas y amables [2].

La principal ventaja que Juvenal descubre en la amplia capacidad de la especie humana es que también hace más amplia a nuestra benevolencia y nos da mayores oportunidades de desplegar nuestra influencia benéfica de las que se permite a las criaturas inferiores [3]. Hay que confesar, en verdad, que sólo haciendo bien el hombre puede gozar verdaramente de las ventajas de ser eminente. Su elevada posición, por sí sola, no hace sino exponerlo más al peligro y a la borrasca. Su única prerrogativa es proporcionar asilo a sus inferiores que confían bajo su protección y reparo.

Pero me estoy olvidando que mi tarea presente no es recomendar la generosidad y la benevolencia o pintar en sus verdaderos colores los genuinos encantos de las virtudes sociales. Estos, en verdad, atraen suficientemente a todos los corazones desde el primer momento y es difícil abstenerse de un impulso de panegírico tan pronto como aparecen en el discurso o en el razonamiento. Pero como aquí nuestro objeto lo constituye en mayor proporción el lado especulativo que el lado práctico de la moral será suficiente hacer notar — lo cual creo que será admitido fácilmente — que no hay cualidades que merezcan más la aprobación y buena voluntad general de los hombres que la beneficencia y el carácter humanitario, la amistad y la gratitud, el afecto natural y el patriotismo o cualquiera cosa que procede de una dulce simpatía por los demás y de una generosa preocupación por nuestro género y especie. Cada vez que estas cualidades se presentan, parecen transfundirse, en cierto modo, a cada espectador y hacer surgir en propio beneficio de ellos, los mismos sentimientos favorables y afectuosos que ejercen por todo lo circundante.

[1] PLUTARCO, *Vida de Pericles.*
[2] CICERÓN, *De Officiis*, lib. I.
[3] *Sátiras*, XV., 139 y siguientes.

SEGUNDA PARTE

Podemos observar que al manifestar las alabanzas de un hombre humanitario y benéfico hay una circunstancia que nunca deja de aparecer con gran insistencia, y que es la felicidad y satisfacción que llega a la sociedad debido a los actos y buenos oficios de la persona alabada. Podemos decir que se hace querer por sus padres, más en razón de su piadoso cariño y respetuoso cuidado que por su parentesco. Sus hijos nunca sienten su autoridad sino cuando la usa en provecho de ellos. Los lazos del amor están consolidados en él por la beneficencia y la amistad. Y los lazos de la amistad, por los solícitos cuidados en todos los favores, se aproximan a los del amor y el afecto. Sus sirvientes y familiares tienen en él ayuda segura y no temen ya el poder

de la fortuna sino en la medida en que la fortuna lo ejerce sobre él. El hambriento recibe de él alimentos, el desnudo ropas, el ignorante y perezoso habilidad y trabajo. Igual que el sol, ministro inferior de la providencia, consuela, vigoriza y sustenta al mundo circundante.

Si se lo limita a la vida privada, la esfera de su actividad es más restringida pero su influencia es completamente benigna y gentil. Si se lo eleva a un puesto más elevado, la humanidad y la posteridad recogen los frutos de su trabajo.

Como estos argumentos de alabanza nunca dejan de ser empleados, y por cierto que con éxito, cuando deseamos inspirar estima en favor de alguien ¿no se puede por tanto concluir que la utilidad que resulta de las virtudes sociales constituye, por lo menos, una *parte* de su mérito, y es fuente de la aprobación y respeto que tan universalmente se le conceden?

Aun en el caso de que recomendamos un animal o una planta como *útil* o *benéfico*, damos un aplauso y una recomendación adecuada a su naturaleza. Así como, por otra parte, la reflexión sobre la perniciosa influencia de cualquiera de estos seres inferiores nos inspira siempre sentimientos de aversión. El ojo se deleita ante el paisaje de los trigales y de las viñas ubérrimas, los caballos que pacen, los rebaños que pastan, pero huye la vista ante las zarzas y cambrones, guaridas de lobos y de serpientes.

Una máquina, un mueble, un vestido, una casa bien dispuesta para el uso y la comodidad es, en este sentido, hermoso y se contempla con placer y aprobación. Un ojo experimentado percibe aquí las numerosas excelencias que escapan a las personas ignorantes y no instruídas.

¿Puede alabarse una profesión, tal como el comercio o la manufactura, de algún modo mejor que observando las ventajas que procura a la sociedad? Y ¿no se encolerizan los monjes e inquisidores cuando tratamos a su orden como inútil o perniciosa para la humanidad?

El historiador se regocija mostrando el beneficio que surge de sus trabajos. El escritor de novelas atenúa o niega las malas consecuencias atribuídas a su género literario.

Y, en general ¡qué alabanzas están implícitas en el simple epíteto de útil, y qué reproches en lo contrario!

Vuestros Dioses, dice Cicerón, al discutir con los epicúreos, no pueden pretender justamente ninguna clase de adoración o culto, aunque los supongáis dotados de todas las perfecciones imaginables. Vuestros Dioses son totalmente inútiles e inactivos. Aun los egipcios, a quienes ridiculizáis tanto, nunca consagraron ningún animal sino por su utilidad [1].

Los escépticos sostienen [2] — bien que absurdamente — que el origen de la adoración religiosa procedía de la utilidad de los objetos inanimados, como el sol y la luna, para el sostenimiento y bienestar de la humanidad. Esta es también la razón comúnmente asignada por los historiadores para la definición de eminentes héroes y legisladores [3].

Según Zoroastro, plantar un árbol, cultivar un campo y procrear hijos son acciones meritorias.

En todas las determinaciones de la moralidad esta circunstancia de la utilidad pública se tiene siempre principalmente en cuenta, y cada vez que surgen disputas, sea en la filosofía, sea en la vida diaria, acerca de los límites del deber, la cuestión no puede ser resuelta por ningún medio con mayor certeza que determinando, en cualquiera de las partes, los verdaderos intereses de la humanidad. Si descubrimos que prevalece una opinión falsa, abrazada debido a las apariencias, tan pronto como la experiencia ulterior y un razonamiento más sano nos han dado nociones más justas de los asuntos humanos, retractamos nuestra opinión primitiva y corregimos de nuevo los límites del bien y del mal.

[1] *De Nat. Deor.* lib. I.
[2] Sext. Emp. *Adversus Math.* lib. VIII.
[3] Diod. Sic. *passim*.

Naturalmente se alaba el hecho de dar limosna a los mendigos, porque esto parece aliviar a los indigentes y afligidos, pero cuando observamos el incentivo que de aquí surge para la pereza y la corrupción, consideramos a esta clase de caridad como una debilidad más bien que como una virtud.

El tiranicidio, o sea el asesinato de los usurpadores y príncipes opresores, fué muy estimado en los tiempos antiguos porque libraba a la humanidad de muchos de estos monstruos y, además, parecía mantener aterrorizados a aquellos a quienes la espada o el puñal no pudo alcanzar. Pero como la historia y la experiencia desde entonces nos han convencido que esta práctica aumenta el celo y la crueldad de los príncipes, un Timoleón y un Bruto, por ejemplo, aunque se los trate con indulgencia debido a los prejuicios de sus tiempos, se los considera hoy como modelos muy poco apropiados para la imitación.

La liberalidad es considerada por los príncipes como un signo de beneficencia, pero cuando ocurre que el pan cuotidiano de los honestos y trabajadores se convierte por esto con frecuencia en deliciosos manjares para el perezoso y el derrochador, pronto retractamos nuestras incautas alabanzas. Las lamentaciones de un príncipe por haber perdido un día eran nobles y generosas, pero si hubiera intentado gastarlo en actos de generosidad en favor de sus codiciosos cortesanos, mejor es que se haya perdido y no que lo hubiera malgastado de ese modo.

El lujo, o sea el refinamiento de los placeres y comodidades de la vida, había sido supuesto durante largo tiempo fuente de toda corrupción en el gobierno y causa inmediata de tumultos, sediciones, guerras civiles y la pérdida total de la libertad. Por tanto, se lo consideró universalmente un vicio y fué objeto de peroración por parte de todos los escritores satíricos y moralistas severos. Aquellos que prueban o que tratan de probar que tales refinamientos tienden más bien a aumentar la actividad, la urbanidad y las artes, dan

nuevas reglas a nuestros sentimientos *morales* así como a los sentimientos *políticos* y representan, como laudables o inocentes, lo que anteriormente había sido considerado censurable y pernicioso.

En general, pues, parece innegable que nada concede más mérito a un criatura humana que el elevado sentimiento de benevolencia, y que una parte, por lo menos, de su mérito, surge de su tendencia a estimular los intereses de nuestra especie y a otorgar felicidad a la sociedad humana. Dirigimos nuestras miradas a las saludables consecuencia de semejante carácter y disposición y todo lo que tiene una influencia de este modo benigna y promueve a un fin tan deseable es contemplado con placer y satisfacción. Las virtudes sociales nunca son consideradas sin pensar en sus tendencias benéficas ni son tenidas por estériles o infructuosas. La felicidad de los hombres, el orden de la sociedad, la armonía de las familias, la ayuda mutua de los amigos son siempre consideradas como resultado de su benévolo dominio en el corazón de los hombres.

En las futuras investigaciones [1] se verá mejor a cuánto asciende la porción de su mérito que debemos adjudicar a su utilidad, y se verá, asimismo, la razón de por qué esta circunstancia tiene tanta fuerza sobre nuestra estimación y opinión [2].

[1] Secciones tercera y cuarta.

[2] Sección quinta.

SECCIÓN TERCERA

DE LA JUSTICIA

PRIMERA PARTE

Sería tarea superflua probar que la justicia es útil a la sociedad y que, en consecuencia, por lo menos una parte de su mérito debe surgir de esta consideración. Que la utilidad pública es el único origen de la justicia y que las reflexiones sobre las benéficas consecuencias de esta virtud son la *única* fundamentación de su mérito es una proposición que, por ser más curiosa e importante, merecerá con más razón nuestra indagación y examen.

Supongamos que la naturaleza ha dotado a la raza humana con tan pródiga abundancia de todas las comodidades externas que, seguro de todas las circunstancias, sin ningún cuidado o actividad de nuestra parte, todo individuo se encuentra completamente dotado de todo lo que su apetito más voraz pueda desear o de lo que su más lujuriosa imaginación pueda querer o pretender. Supondremos que su belleza natural supera todos los ornamentos artificiales, que la eterna clemencia de las estaciones hace inútiles toda ropa o vestido, que las verdes hierbas le proporcionan el más delicioso ali-

mento y la clara fuente la más rica bebida. No es necesaria ninguna faena laboriosa, ni agricultura, ni navegación. La música, la poesía y la contemplación constituyen su único quehacer, y la conversación, la alegría y la amistad, su única diversión.

Parece evidente que en semejante estado de felicidad han de florecer todas las otras virtudes sociales y han de recibir un aumento diez veces mayor, pero jamás se habría soñado en la prudente y celosa virtud de la justicia. Porque ¿de qué sirve una repartición de los bienes cuando cada uno tiene más que suficiente? ¿Para qué hacer surgir la propiedad donde no es posible que pueda haber daño alguno? ¿Por qué llamar *mío* a este objeto cuando, si fuese tomado por otro, no tengo más que extender el brazo para poseer otro objeto igualmente valioso? Como en este caso la justicia sería totalmente inútil, haría las veces de una odiosa ceremonia y jamás podría figurar en la lista de las virtudes.

Aun en la menesterosa condición en que se encuentra actualmente la humanidad vemos que toda vez que la naturaleza concede algún beneficio en ilimitada abundancia lo dejamos en común para toda la raza humana y no hacemos subdivisión de derecho o propiedad. Aunque el aire y el agua son los elementos más necesarios, no se disputa por su propiedad ya que nadie puede cometer injusticia aunque use y goce pródigamente estos bienes. Del mismo modo es considerada la tierra en los países extensos y fértiles que tienen pocos habitantes. Y aquellos que defienden la libertad de los mares insisten sobre el argumento del inacabable uso que de ellos se hace en la navegación. Y si las ventajas obtenidas por la navegación fueran igualmente inacabables estos razonadores jamás hubieran tenido adversarios que refutar ni se hubieran expuesto pretensiones de un dominio separado y exclusivo del océano.

En algunos países, en ciertas épocas, puede ocurrir que se

establezca un derecho de propiedad del agua, no de la tierra [1], siempre que esta última se encuentre en cantidad más abundante de la que puede ser usada por los habitantes y que la primera se halle dificultosamente y en poca cantidad.

Por otra parte, supongamos que, aunque las necesidades de la raza humana continuaran siendo las mismas de lo que son actualmente, que el espíritu se hubiera ampliado tanto y estuviese tan lleno de amistad y generosidad que cada hombre tuviese la máxima delicadeza para con sus semejantes y no sintiese mayor preocupación por sus propios intereses que por los de sus prójimos, parece evidente que en este caso el uso de la justicia sería suspendido por una benevolencia tan grande y jamás se pensaría en divisiones y barreras. ¿Por qué habría de comprometer a otra persona mediante escritura legal o simple promesa a que me hiciera algún servicio cuando sé que ya está pronta, por la más fuerte inclinación, a buscar mi felicidad y que espontáneamente realizaría el servicio deseado? Salvo que el daño que ella pueda recibir por ello sea mayor que el beneficio que yo obtengo, pues en ese caso ella sabe que, debido a mi amistad y carácter humanitario innatos, sería el primero en oponerme a esta imprudente generosidad. Por qué trazar límites entre mi campo y el de mi vecino cuando mi corazón no ha hecho división entre nuestros intereses sino que comparte todas las alegrías y penas con la misma fuerza y vivacidad que si fueran originalmente las mías propias? En este supuesto, como todo hombre sería un segundo yo para cada uno de los otros, confiaría todos sus intereses a la discreción de cada uno de los hombres, sin celos, ni divisiones, ni distinciones. Y toda la raza humana formaría sólo una familia en la cual todo sería común y sería usado libremente, sin atender a la propiedad, y al mismo tiempo con gran prudencia, como si en ello tocara íntimamente nuestros propios intereses.

[1] Génesis, capítulos XIII y XXI.



En la disposición actual del corazón humano quizá sería difícil hallar ejemplos plenos de aspectos tan amplios, pero aun podemos observar que el caso de las familias se aproxima a ello y que mientras mayor es la mutua benevolencia de los individuos tanto más se aproxima hasta que en gran parte se pierde y confunde toda distinción de propiedad entre ellos. Se supone que en el matrimonio los vínculos de la amistad son, por ley, tan poderosos, que se han abolido todas las divisiones de propiedad y, con frecuencia, tienen en realidad la fuerza que se les atribuye. Y se puede observar que mientras dura el fervor de jóvenes entusiasmos, cuando todo principio ha sido llevado a la extravagancia, se ha intentado frecuentemente la comunidad de los bienes y sólo la experiencia de los inconvenientes debidos al egoísmo escondido o renaciente pudo lograr que los imprudentes fanáticos adoptaran de nuevo las ideas de justicia y de propiedad privada. Tan cierto es que la virtud obtiene su existencia sólo debido a que su *uso* es necesario para las relaciones sociales de la humanidad.

Para hacer más evidente esta verdad invirtamos las suposiciones anteriores y, yendo al extremo opuesto, consideremos cuál sería el efecto de estas situaciones. Supongamos que una sociedad cae en la indigencia de todos los menesteres generalmente necesarios, al punto de que el máximo trabajo y frugalidad no pueden evitar que perezca la mayoría y que todos se encuentren en una miseria extrema. Creo que se admitirá fácilmente que, en esta emergencia tan apremiante, las leyes estrictas de la justicia serán suspendidas y darán lugar a motivos más fuertes, como la necesidad y la autoconservación.

¿Es un crimen, en un naufragio, tomar cualquier medio o instrumento de salvamento que uno pueda asir, sin pensar en las previas limitaciones de la sociedad? O, si una ciudad sitiada estuviese muriendo de hambre ¿podemos imaginar que los hombres que viesen cómo salvarse morirían por observar cuidadosamente lo que, en otras circunstancias, serían

las reglas de la equidad y la justicia? La utilidad y finalidad de esa virtud es procurar felicidad y seguridad manteniendo el orden social, pero en caso que la sociedad está a punto de perecer debido a una necesidad extrema, no es de temer ningún mal mayor proveniente de la violencia y la injusticia, y todo hombre ahora puede proveerse de todos los medios que la prudencia puede dictar o el carácter humanitario permitir. El público, aun en necesidades menos urgentes, abre los graneros sin el consentimiento de sus propietarios, suponiendo justamente que la autoridad del magistrado, congruente con la equidad, puede extenderse hasta allí. Pero si reuniese un número de hombres sin los lazos de las leyes o de la jurisdicción civil ¿sería considerada criminal y delictuosa una igual repartición del pan durante el hambre, aunque se efectuase por la fuerza y la violencia?

Supongamos igualmente que, por destino, un hombre virtuoso cayese en una sociedad de forajidos, alejado de la protección de las leyes y del gobierno. ¿Qué conducta debería seguir en esta triste situación? El virtuoso ve que prevalece una rapacidad desesperada, que se desatiende la equidad, que se desprecia el orden y que hay una ceguera tan estúpida en lo que se refiere a las futuras consecuencias, que inmediatamente debe tomar la resolución más trágica y concluir destruyendo el mayor número y disolviendo toda la sociedad restante. Mientras tanto, él no tiene otro recurso que armarse — sin curar de a quién pertenezca la espada o el escudo que coge, — proveerse de todos los medios de seguridad y defensa y, como su peculiar cuidado por la justicia ya no le sirve para su propia seguridad o la de los demás, sólo debe consultar a los dictados de su autoconservación, sin atender a aquellos que ya no merecen su cuidado y atención.

También en la sociedad política, cuando un hombre se hace peligroso para la sociedad debido a sus crímenes, es castigado en sus bienes y en su persona. Es decir, las reglas usuales de la justicia son, respecto a él, suspendidas por un momento

y llega a ser equitativo infligirle, en beneficio de la sociedad, lo que de otro modo sólo sufriría por el mal y el perjuicio.

¿Qué es la ira y la violencia de la guerra pública sino una suspensión de la justicia entre las partes beligerantes que perciben que esta virtud ya no les sirve para nada ni les proporciona ninguna ventaja? Las leyes de la guerra que luego suceden a las de la equidad y la justicia son reglas calculadas para la *ventaja* y *utilidad* de este estado particular en el cual se encuentran ahora los hombres. Y si una nación civilizada estuviese batallando contra los bárbaros, quienes no tenían en cuenta reglas ni siquiera en la guerra, la primera también debe dejar de tenerlas en cuenta, ya que no le sirven más para ningún fin y debería hacer que toda acción o encuentro fuera lo más sangriento posible para los primeros agresores.

Así, las reglas de la equidad o de la justicia dependen enteramente del particular estado y condición en que se encuentran los hombres y deben su origen y existencia a la utilidad que surge para el público, de su estricta y regular observación. Trastroquemos, en cualquier situación considerable, la condición del hombre; produzcamos una abundancia extrema o una extrema necesidad; inculquemos en el corazón humano una perfecta moderación y carácter humanitario o una perfecta rapacidad y malicia: de este modo, al hacer a la justicia completamente *inútil* destruimos por completo su esencia y suspendemos su obligación en la humanidad.

La situación de la sociedad es, por lo común, un término medio entre estos extremos. Somos naturalmente parciales a nosotros mismos y a nuestros amigos, pero somos capaces de llegar a conocer la ventaja que resulta de una conducta más equitativa. Pocos goces nos son dados por la generosa y liberal mano de la naturaleza, pero mediante el arte, el trabajo y las labores podemos obtenerlos en gran número. De aquí las ideas de propiedad se hacen necesarias en toda sociedad civil; de aquí la justicia deriva su utilidad para el público y de aquí tan sólo surge su mérito y su obligación moral.

Estas conclusiones son tan naturales y patentes que no han escapado siquiera a los poetas en sus descripciones de la felicidad que acompaña a la edad de oro o al reino de Saturno. Las estaciones, en ese primer período de la naturaleza, eran tan templadas, si damos crédito a esas agradables novelas, que los hombres no tenían necesidad de habitación o vestido como protección contra la violencia del frío y del calor. Los ríos corrían, y eran de vino y de leche. Los robles proporcionaban miel, y la naturaleza espontáneamente sus mejores manjares. Y no eran éstas las principales ventajas de esta edad feliz. No sólo las tempestades habían sido desterradas de la naturaleza, sino que las tempestades que hoy causan y engendran tanta conmoción eran desconocidas por el corazón humano. Jamás se oyó hablar de la avaricia, de la ambición, de la crueldad, del egoísmo. El cordial afecto, la compasión, la simpatía, eran los únicos movimientos que entonces conocía el espíritu. Hasta la puntillosa distinción entre lo *mío* y lo *tuyo* estaba excluída de la era feliz de los mortales, y con ella la noción misma de propiedad y obligación, de justicia y de injusticia.

La ficción *poética* de esta *edad de oro* es, en algunos aspectos, idéntica a la ficción *filosófica* del *estado de naturaleza.* Sólo que el primero está representado como la condición más encantadora y apacible que pueda imaginarse, mientras el segundo es pintado como un estado de guerra y violencias mutuas acompañado por la más extrema necesidad. Se nos dice que en el primitivo origen de la humanidad, la naturaleza salvaje y la ignorancia del hombre eran tan preponderantes que no podían confiar en el prójimo sino que cada uno debía contar consigo mismo y con sus propias fuerzas o astucia para su protección y seguridad. No se tenía noticia de ley alguna. No se conocía justicia. No se hacían distinciones de propiedad. El poder era la única norma del derecho. Y una

guerra perpetua de todos contra todos era el resultado de indomado egoísmo y barbaridad de los hombres[1].

Se puede dudar con justicia si pudo existir alguna vez una tal condición de la naturaleza humana; o, si existió, se puede dudar que durase hasta llegar a merecer el nombre de *estado*. Por lo menos los hombres nacen necesariamente en una familia-sociedad y son educados por sus padres según alguna regla de conducta o de comportamiento. Pero debe admitirse que, si alguna vez fué real un estado semejante de guerra y de violencia, es necesario e infalible consecuencia la suspensión de todas las leyes de justicia, debido a su absoluta inutilidad.

Mientras más cambiemos los puntos de vista de la vida humana y mientras más nuevas e insólitas sean las circunstancias en que las estudiamos, más nos convenceremos que el

[1] Esta ficción de un estado de naturaleza como estado de guerra no fué sugerida por primera vez por Mr. Hobbes, como generalmente se imagina. Platón se esfuerza por refutar una hipótesis muy semejante en el segundo, tercero y cuarto libros de la *República*. Cicerón, por el contrario, lo supone cierto y universalmente reconocido en el siguiente pasaje: "Quis enim vestrum, judices, ignorat, ita naturam rerum tulisse, ut quodam tempore homines, nondum neque naturali neque civili jure descripto, fusi per agros ac dispersi vagarentur tantumque haberent quantum manu ac viribus, per caedem ac vulnera, aut retinere potuissent? Qui igitur primi virtute et consilio praestanti extiterunt, ii perspecto genere humanae docilitatis atque ingenii, dissipatos unum in locum congregarunt, eosque ex feritate illa ad justitiam ac mansuetudinem transduxerunt. Tum res ad communem utilitatem, quas públicas appellamus, tum conventicula hominum, quae postea nominatae sunt, tum domicilia conjunsta, quas urbes dicamus, invento et divino et humanojure, moenibus sepserunt. Atque inter hanc vitam, perpolitam humanitate, et illam immanem, nihil tam interest quam *jus* atque *vis*. Horum utro uti nolimus, altero est utendum. Vim volumus extingui. Jus valeat necesse est, id est, judicia, quibus omne jus continetur. Judicia displicent, aut nulla sunt. Vis dominetur necesse est. Haec vident omnes". *Pro Sext.* § 42.

origen de la virtud y de la justicia aquí asignado es real y satisfactorio.

Si hubiese una especie de criatura mezclada con los hombres, que, aunque racional, tuviese una fuerza corporal y espiritual tan inferior que fuera incapaz de toda resistencia y que jamás nos pudiera hacer sentir su resentimiento ni aun después de una durísima provocación, la consecuencia necesaria, creo, es que estaríamos obligados, por las leyes de la humanidad, a tratar gentilmente a estas criaturas. Pero, hablando propiamente, no estaríamos bajo ninguna obligación de justicia con respecto a ellas, ni ellas podrían poseer ningún derecho de propiedad exclusivo de tales arbitrarios dueños. Nuestra relación con ellas no podría ser llamada sociedad, lo cual supone un grado de igualdad, sino de absoluto mandato por una parte y de servil obediencia por otra. Así, deberían entregar instantáneamente cualquiera cosa que nosotros codiciásemos; el único derecho de posesión por el cual podrían conservar sus propiedades sería nuestro permiso; nuestra compasión y amabilidad serían el único freno con el cual podrían detener nuestra voluntad carente de leyes. Y como nunca surgen inconvenientes debido al ejercicio de un poder tan firmemente establecido en la naturaleza, las restricciones de la justicia y de la propiedad, al ser completamente *inútiles*, jamás tendrían lugar en una alianza tan desigual.

Ésta es evidentemente la situación de los hombres con respecto a los animales. El problema de en qué medida puede atribuirse razón a éstos es un problema cuya solución dejo a los demás. La gran superioridad de los europeos civilizados sobre los bárbaros indios nos tentó a imaginarnos a la misma altura que ellos y nos hizo desechar todas las restricciones de justicia y aún de humanidad en nuestro trato con ellos. En muchas naciones los individuos de sexo femenino son reducidos a un estado similar al de la esclavitud, se les prohibe poseer bienes, en oposición a sus señoriales amos. Pero aun-

que los hombres, cuando se unen, tienen en todos los países fuerza corporal suficiente como para mantener esta severa tiranía, las insinuaciones, requiebros y encantos de sus bellas compañeras son tales que las mujeres generalmente son capaces de romper la alianza y compartir con el otro sexo todos los derechos y privilegios de la sociedad.

Si la especie humana estuviese por naturaleza estructurada de un modo tal que cada individuo poseyese dentro de sí todas las facultades y requisitos tanto para su propia conservación como para la propagación de su especie, si se cortase todo trato y relación social entre un hombre y otro por una prístina intención del Supremo Creador, parece evidente que un ser tan solitario sería tan incapaz de justicia como de discurso y conversación sociales. En caso que la mutua consideración y tolerancia no sirvieran para ninguna finalidad, jamás dirigirían la conducta de ningún hombre razonable. El temerario curso de las pasiones no sería detenido por reflexión alguna sobre las futuras consecuencias. Y como en este caso se supone que cada hombre sólo ama a su propio yo y que sólo confía en sí mismo y en su propia actividad para su seguridad y felicidad, pretendería en todas las ocasiones y con todas sus fuerzas tener ventaja sobre todos los demás seres, a los cuales no estuviese ligado por lazos de naturaleza o de interés.

Pero supongamos que, una vez establecida la unión de los sexos en la naturaleza, surja inmediatamente una familia y que, al verse que para su subsistencia son necesarias reglas particulares, éstas fueran inmediatamente adoptadas, aunque sin abarcar al resto de la humanidad dentro de sus prescripciones. Ahora bien, si suponemos que varias familias se reúnen y forman una sociedad que está totalmente separada de todas las demás, las reglas que mantienen el orden y la paz se extenderán hasta comprender toda la sociedad. Pero como entonces devienen completamente inútiles pierden su fuerza si se las lleva más adelante. Y por otra parte supongamos

que las distintas sociedades mantienen una especie de relación para la mutua ventaja y conveniencia: los límites de la justicia se hacen entonces más amplios, proporcionalmente a la amplitud de las opiniones de los hombres y a la fuerza de sus mutuas conexiones. La historia, la experiencia y la razón nos enseñan suficientemente el progreso natural de los sentimientos humanos y a medida que ampliamos nuestras consideraciones hacia la justicia, mientras más nos familiarizamos con la vasta utilidad de esta virtud.

Segunda Parte

Si examinamos las leyes *particulares* por las cuales es dirigida la justicia y determinada la propiedad llegaremos a la misma conclusión. El único objeto de todas estas leyes y reglamentaciones es el bien de la humanidad. No sólo es necesario que las propiedades de los hombres estén separadas, para la paz y por el interés de la sociedad, sino que las reglas que nosotros seguimos al hacer la separación son las mejores que pueden buscarse para servir mejor a los intereses de la sociedad.

Supondremos que una criatura dotada de razón pero ignorante de la naturaleza humana reflexiona sobre cuáles leyes de justicia o de propiedad promoverían mejor el interés público y establecerían la paz y la seguridad entre la humanidad. Su pensamiento más evidente sería, en este caso, asignar las propiedades mayores a la virtud más vasta y conceder a cada uno la facultad de bien, en proporción a su inclinación. En una teocracia perfecta, en la cual un ser infinitamente inteligente gobierna mediante voliciones particulares, esta regla ciertamente tendría lugar y podría servir para los fines más sabios. Pero si la humanidad tuviese que ejecutar una ley semejante, la incerteza del mérito es tan grande — tanto por su oscuridad natural como por la vanidad de cada indi-

viduo — que ninguna determinada regla de conducta resultaría jamás de ella, y la inmediata consecuencia debería ser la inmediata disolución de la sociedad. Los fanáticos pueden suponer que *el poder se funda en la gracia* y que *sólo los santos heredan la tierra.* Pero el magistrado civil con mucha razón pone a estos sublimes teóricos a la altura de los ladrones comunes y les enseña, mediante la más severa disciplina, que una regla que en la especulación puede parecer de lo más ventajosa a la sociedad, puede sin embargo suceder que en la práctica es totalmente perniciosa y destructora.

La historia nos enseña que durante las guerras civiles hubo en Inglaterra fanáticos *religiosos* de esta clase, aunque es probable que la evidente *tendencia* de estos principios causaron un horror tal a la humanidad que pronto obligaron a los peligrosos entusiastas a renunciar, o por lo menos a ocultar, sus opiniones. Quizá los *igualitarios* (*levellers*) — quienes pretendían una repartición igual de la propiedad — eran una especie de fanáticos políticos que surgió de la de los religiosos y que confesó más abiertamente sus pretensiones, como que tenían una más plausible apariencia de ser en sí practicables y útiles a la sociedad humana.

En verdad, hay que confesar que la naturaleza es tan liberal con la humanidad que, si todos sus dones fueran divididos equitativamente y perfeccionados por el arte y el trabajo, todo individuo gozaría de todos los elementos necesarios y aún de la mayor parte de las comodidades de la vida, y no estaría expuesto a ninguna clase de males sino a los que accidentalmente surgen de la enfermiza constitución y estructura de su cuerpo. También debe confesarse que toda vez que nos apartamos de esta igualdad robamos al pobre más satisfacción de la que añadimos al rico, y que la débil complacencia de la frívola vanidad de un solo individuo frecuentemente cuesta más que el pan de muchas familias y aún de provincias. Con todo, puede parecer que, como la regla de la igualdad sería sumamente *útil,* no es completamente *impracticable,* como que ha tenido lugar — por lo menos en un grado imperfecto — en algunas repúblicas, en particular en Esparta, donde se dice que traía las más benéficas consecuencias. Sin mencionar que las leyes agrarias, tan frecuentemente pretendidas en Roma y puestas en práctica en muchas ciudades griegas, procedían, en su totalidad, de una idea general de la utilidad de este principio.

Pero los historiadores, y aun el sentido común, nos pueden informar que, por más especiosas que puedan parecer estas ideas de *perfecta* igualdad, ellas son, en el fondo, realmente *impracticables* y, si no lo fueran, serían en extremo *perniciosas* a la sociedad humana. Si las propiedades de los hombres se hicieran tan iguales, el arte, el cuidado y el trabajo humanos romperán de inmediato esa igualdad. O si se impiden las manifestaciones de esta virtud, la sociedad es reducida a la más extrema indigencia, y en vez de evitar la necesidad y la carestía de unos pocos se la hace inevitable a toda la comunidad. Una rigurosísima investigación es necesaria para advertir toda desigualdad en su primera aparición y es menester una rígida jurisdicción para castigarla y repararla. Pero, además de que tanta autoridad debe degenerar pronto en tiranía y se ha de ejercer con gran parcialidad ¿quién podría poseerla, en las condiciones aquí supuestas? La perfecta igualdad de las propiedades, al destruir toda subordinación, debilita extremadamente la autoridad de la magistratura y tiene que reducir a todo poder a casi el mismo nivel, lo mismo que la propiedad.

Podemos concluir, por tanto, que a fin de establecer las leyes de la reglamentación de la propiedad, deberíamos trabar conocimiento con la naturaleza y situación del hombre, deberíamos rechazar las apariencias, que pueden ser falsas aunque especiosas, y deberíamos buscar aquellas reglas que son, en general, las más *útiles* y *benéficas.* Para este fin basta el sentido vulgar y una débil experiencia, siempre que

los hombres no se entreguen a una avidez demasiado egoísta o a un entusiasmo demasiado excesivo.

¿Quién no ve, por ejemplo, que cualquiera cosa que es producida o perfeccionada por el arte o el trabajo del hombre debe ser asegurada eternamente para él a fin de estimular tales *útiles* hábitos y ejecuciones? ¿Quién no ve, asimismo, que la propiedad debe también pasar a los hijos y a los parientes, con el mismo fin *útil,* que pueda ser enajenado por consentimiento, para promover el comercio y el intercambio que son tan benéficos a la sociedad humana, y que todos los contratos y promesas deberían ser cuidadosamente cumplidas, a fin de asegurar la confianza y el crédito mutuos, que tanto favorecen al *interés* general de la humanidad?

Examinemos a aquellos que escriben sobre las leyes de la naturaleza. Siempre veremos que, cualesquiera sean los principios que toman como punto de partida, siempre están seguros de llegar finalmente aquí y de asignar, como razón última de toda regla que establecen, la conveniencia y la necesidad del género humano. Una concesión obtenida de este modo, en oposición a los sistemas, tiene más autoridad que si hubiera sido extraída de ellos.

En verdad, ¿qué otra razón podrían dar los escritores de por qué esto debe ser *mío* y eso *tuyo,* ya que la indocta naturaleza seguramente no hizo jamás una distinción semejante? Los objetos que reciben esos nombres son, en sí, extraños a nosotros. Están totalmente desconectados y separados de nosotros. Y nada más que los intereses generales de la sociedad pueden formar la conexión.

A veces los intereses de la sociedad pueden requerir una regla de justicia en un caso particular pero no pueden determinar, entre varias igualmente benéficas, ninguna regla particular. En este caso se echa mano a las más débiles *analogías,* a fin de evitar la indiferencia y ambigüedad que habrían de ser fuente de perpetua disensión. Así se supone que sólo la posesión, y la primera posesión, da origen a la propiedad en los casos en que ninguna otra persona tiene derechos o pretensiones anteriores. Muchos de los razonamientos de los abogados son de esta naturaleza analógica y dependen de muy débiles conexiones de la imaginación.

En casos extraordinarios ¿tiene alguien escrúpulos en violar toda consideración por la propiedad privada de los individuos y sacrificar al interés público una distinción que ha sido establecida por causa de ese interés? La ley suprema es la seguridad del pueblo. Todas las demás leyes particulares están subordinadas a ella y de ella dependen. Y si en el *común* curso de las cosas ellas son seguidas y observadas, ello es así sólo porque la seguridad y el interés públicos requieren, *comúnmente,* una administración tan igual e imparcial.

A veces la *utilidad* y la *analogía* faltan y dejan a las leyes de la justicia en una incerteza total. En este caso es sumamente necesario que la prescripción o el hecho de haber tenido la propiedad por largo tiempo deban ser las que dan origen a la propiedad, pero la pura razón es incapaz de determinar qué número de días, de meses o de años sería suficiente para estos fines. Las *leyes civiles* hacen aquí las veces del *código* natural y asignan diferentes plazos para la prescripción, de acuerdo a las diferentes *utilidades* propuestas por el legislador. Las letras de cambio y los pagarés están prescriptos por las leyes de la mayoría de los países más pronto que las obligaciones de pago, hipotecas y contratos de naturaleza más formal.

En general, podemos observar que todas las cuestiones de propiedad están subordinadas a la autoridad de las leyes civiles, las cuales amplían, restringen, modifican y alteran las reglas de la justicia natural de acuerdo a la *conveniencia* particular de cada comunidad. Las leyes tienen, o deben tener, una constante referencia a la constitución del gobierno, a las costumbres, al clima, a la religión, al comercio, a la situación, en fin, de cada sociedad. Un autor reciente, genial y culto, ha tratado extensamente este tema y ha establecido, a partir de

estos principios, un sistema de conocimiento político que abunda en pensamientos brillantes e ingeniosos y no carece de solidez [1].

¿Qué es la propiedad del hombre? Algo que él, y sólo él, puede usar legalmente. Pero, ¿qué regla tenemos, mediante la cual podamos distinguir estos objetos? Aquí debemos recurrir a los estatutos, costumbres, precedentes, analogías y mil otras circunstancias, algunas de las cuales son constantes e inflexibles, mientras que otras son variables y arbitrarias. Pero el punto último, en el cual todas ellas terminan declaradamente, es el interés y la felicidad de la sociedad humana. Si no se tiene en cuenta esto, nada puede aparecer más caprichoso, innatural y aun supersticioso que todas o la mayoría de las leyes de la justicia y de la propiedad.

Aquellos que ridiculizan las supersticiones vulgares y exponen la tontería de tomar actitudes particulares con respecto a las comidas, los días, los lugares, los gestos y el vestido, tienen una tarea fácil, porque observan todas las cualidades y relaciones y no descubren ninguna causa adecuada para esa afección o antipatía, veneración u horror que tienen una influencia tan poderosa sobre una considerable parte de la humanidad. Un sirio habría preferido morirse de hambre antes que probar carne de paloma; un egipcio no se habría aproximado al jamón. Pero si estas clases de comida son examinadas por los sentidos de la vista, el olfato y el gusto, o son escrutadas por la ciencia de la química, de la medicina o de la física, jamás se encuentra diferencia alguna entre ellas y cualquier otra clase, ni se puede fijar ninguna circunstancia precisa que pueda proporcionar una base justa para la pasión religiosa. El jueves es lícito comer aves pero ya no lo es el viernes. En esta casa y en esta diócesis está permitido comer huevos durante la Cuaresma, pero comerlo cien pasos más lejos es un abominable pecado. Esta tierra

[1] Se trata del autor de *L'esprit des Loix*. Este ilustre escritor, sin embargo, establece una teoría diferente, y supone que todo derecho está fundado en ciertas *relaciones* o conexiones, lo cual es un sistema que, en mi opinión, jamás se reconciliará con la verdadera filosofía. Por lo que yo sé, fué el Padre Malebranche quien propuso por primera vez esta abstracta teoría de la moral que luego fué adoptada por Cudworth, Clark y otros, y como excluye todo sentimiento y pretende fundar todo en la razón no le han faltado adeptos en esta filosófica edad. Para esto véase la Sección Primera, Primer Apéndice. Respecto a la justicia, que es la virtud que aquí tratamos, la inferencia contra esta teoría parece breve y concluyente: se reconoce que la propiedad depende de las leyes civiles y se reconoce, a su vez, que las leyes civiles no tienen otro objeto que el interés de la sociedad; por tanto debe reconocerse que éste es el único fundamento de la propiedad y de la justicia. Sin mencionar que nuestra obligación misma de obedecer al magistrado y a sus leyes no se funda en nada más que en los intereses de la sociedad.

Si a veces las ideas de justicia no siguen las disposiciones de la ley civil, veremos que estos casos, en vez de ser objeciones, confirman la teoría que expusimos más arriba. Si una ley civil es tan perversa que se opone a todos los intereses de la sociedad, pierde toda su autoridad y los hombres juzgan entonces según las ideas de la justicia natural, que están de acuerdo con sus intereses. También a veces las leyes civiles requieren, con fines útiles, una ceremonia o formalidad para que algún hecho sea válido, y cuando éste falta, sus decretos son contrarios al tenor usual de la justicia. Pero la persona que se aprovecha de estas trampas no es generalmente considerada como honesta. Así, los intereses de la sociedad requieren que los contratos se cumplan y no hay artículo más esencial en la justicia natural o civil que éste. Pero la omisión de una circunstancia fútil habrá de invalidar con frecuencia un contrato *in foro humano*, pero no *in foro conscientiae*, como dicen los teólogos. En estos casos se supone que el magistrado ha de retirar su poder de imponer el derecho, para no violarlo. Cuando su intención se extiende hasta el derecho y está de acuerdo con los intereses de la sociedad jamás deja de violar el derecho, lo cual es una clara prueba del origen de la justicia y de la propiedad, como habíamos dicho más arriba.

o este edificio ayer era profano, hoy, después de pronunciar ciertas palabras, ha devenido sacrosanto. Reflexiones como éstas, podemos decir, son demasiado patentes en boca de un filósofo para que tengan alguna importancia, porque se deben presentar siempre a primera vista a cada uno, y en caso que no prevalezcan por sí mismas, seguramente no están dificultadas por la educación, el prejuicio o la pasión, ni por la ignorancia o el error.

En una consideración descuidada, o más bien en una reflexión demasiado abstracta, puede parecer que en todos los sentimientos de justicia se halla presente una superstición semejante y que si un hombre expone su objeto, o lo que llamamos propiedad, al mismo examen de los sentidos y de la ciencia, no encontrará, ni mediante la investigación más exacta, ningún fundamento que permita establecer la diferencia hecha por el sentimiento moral. Puedo legalmente alimentarme con la fruta de este árbol, pero la fruta de otro de la misma especie, diez pasos más allá, me lleva a cometer un crimen si la toco. Si yo hubiese usado estas vestiduras hace una hora hubiera merecido el más severo castigo, pero un hombre, al pronunciar unas pocas palabras mágicas, lo ha hecho adecuado a mi uso y servicio. Si esta casa hubiese estado situada en los terrenos vecinos hubiera sido inmoral que yo habitase en ella, pero como está edificada en esta margen del río está sometida a una reglamentación municipal diferente y no me hago acreedor de reproche o censura en caso que sea mía. Se podría pensar que la misma clase de razonamiento, que muestra tan patentemente la superstición, es asimismo aplicable a la justicia, ya que no es posible, en un caso más que en otro, señalar, en el objeto, aquella precisa cualidad o circunstancia que es la base del sentimiento.

Pero existe esta diferencia esencial entre la *superstición* y la *justicia*: que la primera es frívola, inútil y gravosa, mientras que la última es completamente necesaria al bienestar de la humanidad y a la existencia de la sociedad. Cuando hacemos

abstracción de esta circunstancia (porque es demasiado evidente para que pueda ser pasada por alto), debemos confesar que todas las consideraciones por el derecho y la propiedad parecen enteramente sin fundamento, tal como las más burdas y vulgares supersticiones. Si los intereses de la sociedad no estuviesen interesados de ningún modo, sería tan inteligible que, ciertos sonidos que implican consentimiento, pronunciados por otro, debieran cambiar la naturaleza de mis acciones con respecto a un objeto particular, como que una fórmula litúrgica, recitada por un sacerdote con un cierto hábito y posición, debiera consagrar un montón de ladrillos y maderas y hacerlos, de ahora para siempre, sagrados[1].

[1] Es evidente que la voluntad o el consentimiento solos, jamás transfieren la propiedad ni obligan al cumplimiento de una promesa —pues el mismo razonamiento se extiende a ambos casos — sino que la voluntad debe estar expresada en palabras o signos, a fin de imponer una ligadura a cualquiera persona. Una vez que la expresión está al servicio de la voluntad, llega a ser pronto la parte principal de la promesa ya que una persona no ha de estar menos atada por su palabra — aunque secretamente tenga otras intenciones y niegue el asentimiento de su espíritu. Pero aunque en la mayoría de los casos la expresión constituye toda la promesa, no siempre es así. Por ejemplo: una persona que emplea una expresión sin saber lo que significa, y que ignora también el sentido de sus consecuencias, no habrá de comprometerse por ella, ciertamente. Y aún más; aunque supiera el significado, basta con que lo dijese en broma y dando signos suficientes como para mostrar que evidentemente no tiene intención seria de comprometerse, para que no esté en ninguna obligación de cumplimiento; pero es necesario que las palabras sean la expresión perfecta de la voluntad, sin ningunos signos contrarios. Y todavía más: no debemos llevar esto tan lejos como para imaginarnos que una persona, acerca de la cual por ciertos indicios, nuestro entendimiento conjetura rápidamente, que tiene intención de engañarnos, no está obligada por su expresión o promesa verbal, si la aceptamos, sino que esta conclusión debe limitarse a los casos en que los signos son naturaleza diferente a los del engaño. Todas estas contradicciones son

Estas reflexiones están lejos de debilitar las obligaciones de la justicia o de disminuir nuestro muy sagrado respeto

fácilmente explicadas si la justicia surge enteramente de su utilidad a la sociedad, pero jamás será explicada por ninguna otra hipótesis.
Es de observar que las decisiones morales de los jesuítas y de otros relajados casuístas, eran tomadas generalmente persiguiendo sutilezas de razonamiento como las que señalamos aquí, y derivan tanto del hábito de refinamiento escolástico como de cualquiera corrupción de los sentimientos, según dice M. Bayle en su *Diccionario*, en el artículo sobre Loyola. Y la indignación de la humanidad contra estos casuístas ha llegado a ser tan grande sólo porque todos percibían que la sociedad humana no podía subsistir si se autorizaran esas prácticas y que la moralidad debía ser tratada en vista del interés público más que la regularidad filosófica. Toda persona de buen sentido se decía: si la secreta dirección de la intención podría invalidar un contrato ¿dónde está nuestra seguridad? Y, sin embargo, un metafísico escolástico podría pensar que si realmente no existía una intención cuando se la estimaba necesaria, no debería seguir ninguna consecuencia y no debería ser impuesta ninguna obligación. Las sutilezas casuísticas no pueden ser mayores que las sutilezas de los abogados que citamos más arriba, pero como las primeras son perniciosas y las últimas inocentes y aun necesarias, ésta es la razón de la diferente manera en que se las recibe en el mundo.
Es doctrina de la Iglesia de Roma que el sacerdote, mediante una secreta dirección de su intención, puede invalidar un sacramento. Esta actitud deriva del seguir estricta y regularmente la patente verdad que las palabras vacías, solas, sin ningún significado o intención en el que habla, jamás pueden tener algún efecto. Si no se admite la misma conclusión en los razonamientos acerca de los contratos civiles, en los cuales se admite que el asunto es de importancia mucho menor que la eterna salvación de miles de personas, ello se debe enteramente al sentido que los hombres tienen del peligro y de los inconvenientes de la doctrina en el caso anterior. Y de aquí podemos observar que, por más positiva, arrogante y dogmática que pueda parecer cualquier superstición, jamás podrá dar una perfecta persuasión sobre la realidad de sus objetos o colocarlos, de algún modo, a la altura de los incidentes de la vida cotidiana, que conocemos en la observación diaria y en el razonamiento experimental.

por la propiedad. Por el contrario, tales sentimientos deben adquirir nueva fuerza por el presente razonamiento. Porque ¿qué fundamento más poderoso puede desearse o concebirse para cualquier deber, que observar que la sociedad humana, o aun la naturaleza humana, no podría subsistir si no estuviera establecido, y que llegará a mayores grados de felicidad y de perfección mientras más inviolable es la consideración que se le presta a ese deber?

El dilema parece claro: así como la justicia tiende evidentemente a promover la utilidad pública y a sostener la sociedad civil, el sentimiento de justicia se deriva, o bien de nuestra reflexión sobre esa tendencia o, como el hambre, la sed y otros apetitos — el rencor, el amor a la vida, el apego por los hijos, — y aun otras pasiones, surge de un instinto simple y original que se aloja en el corazón humano y que no está determinado por ningún argumento o reflexión. Pero ¿quién ha oído jamás hablar de ese instinto? ¿O es éste, por ventura, un tema en el cual se pueden hacer nuevos descubrimientos? De igual modo podríamos esperar descubrir en el cuerpo nuevos sentidos que antes han escapado a la observación de la humanidad.

Pero además, aunque parece una proposición muy simple decir que la naturaleza distingue la propiedad por medio de un sentimiento instintivo, en realidad veremos, sin embargo, que son necesarios diez mil instintos diferentes para ese fin, y que han de ser usados entre objetos de máxima complicación y del más sutil discernimiento. Porque, cuando es menester una definición de *propiedad,* se ve que esta relación se reduce a cualquier posesión lograda por ocupación, trabajo, prescripción, herencia, contrato, etc.

¿Podemos pensar, por ventura, que la naturaleza, mediante un instinto original, nos enseña todos estos métodos de adquisición?

Las palabras herencia y contrato, además, ocupan el lugar de ideas infinitamente complicadas y para definirlas exacta-

mente no han bastado cien volúmenes de leyes y mil volúmenes de comentadores. ¿Acaso la naturaleza, cuyos instintos en el hombre son completamente simples, abarca objetos tan complicados y artificiales y crea una criatura racional sin confiar algo a la operación de su razón?

Pero aun cuando se admitiese todo esto no sería satisfactorio. Ciertamente las leyes positivas pueden transferir la propiedad. ¿Es por otro instinto original que nosotros reconocemos la autoridad de los reyes y de los senados y señalamos todos los límites de su jurisdicción? También a los jueces, aunque sus sentencias sean erróneas e ilegales, a fin de mantener el orden y la paz debe permitírseles que tengan autoridad decisiva y que en última instancia determinen la propiedad. ¿Tenemos acaso ideas innatas originales de los pretores, cancilleres y jurados? ¿Quién no ve que todas estas instituciones surgen tan sólo de las necesidades de la sociedad humana?

Todos los pájaros de la misma especie, en toda época y país, construyen nidos iguales. En esto vemos la fuerza del instinto. Los hombres, en diferentes tiempos y lugares, fabrican sus casas diferentemente. Aquí percibimos la influencia de la razón y de la costumbre. Una inferencia semejante puede extraerse comparando el instinto de generación con la institución de la propiedad.

Por muy variadas que sean las leyes municipales es menester confesar que sus rasgos principales son casi siempre los mismos, porque los fines hacia los cuales tienden son en todas partes exactamente similares. De igual manera, todas las casas tienen techo y paredes, ventanas y chimeneas, aunque difieren en su forma, figura y materiales. Los fines de las últimas, que apuntan a las comodidades de la vida humana, descubren no más claramente su origen, en la razón y en la reflexión, que los de las anteriores, que apuntan por completo a un fin igual.

No es necesario mencionar las variaciones que experimentan todas las reglas de la propiedad debido a las conexiones y disposiciones más sutiles de la imaginación y de las sutilezas y abstracciones del razonamiento jurídico y del pensamiento. No es posible reconciliar esta observación con la noción de los instintos originales.

Lo único que hará surgir dudas acerca de la teoría sobre la cual insisto, es la influencia de la educación y de los hábitos adquiridos, por los cuales estamos tan acostumbrados a censurar a la injusticia que no nos damos cuenta, en todos los casos, de ninguna reflexión inmediata sobre las perniciosas consecuencias de ella. Por esa misma razón, pueden escapársenos las ideas más familiares y lo que muy frecuentemente hemos realizado por ciertos motivos, podemos continuarlo igualmente y de una manera mecánica sin recordar, cada vez, las reflexiones que primeramente nos determinaron.

La conveniencia — o, mejor, la necesidad — que lleva a la justicia es tan universal, y en todas partes tiende de un modo tan pronunciado a las mismas reglas, que el hábito se forma en todas las sociedades y no es sin algún examen que podemos determinar su verdadero origen. El asunto, empero, no es tan oscuro, ya que en la vida diaria recurrimos a cada instante al principio de utilidad pública y preguntamos: ¿Qué sería del mundo si tales prácticas prevaleciesen? ¿Cómo podría existir la sociedad bajo tal desorden? Si esta distinción o separación de las propiedades fuera enteramente inútil ¿puede alguien concebir que existiría en la sociedad?

Nos parece, pues, al cabo, haber logrado un conocimiento de la fuerza del principio sobre el cual aquí insistimos, y podemos determinar qué grado de estima o de aprobación moral puede surgir de las reflexiones sobre el interés y la utilidad públicos. La necesidad de la justicia para apoyar a la sociedad es el único fundamento de su virtud, y puesto que ninguna excelencia moral es tan estimada como ella, podemos concluir que esta circunstancia de la utilidad tiene, en general, la más fuerte energía y el más completo dominio de nuestros

sentimientos. Por tanto, debe ser la fuente de una porción considerable del mérito asignado al carácter humanitario, a la benevolencia, amistad, patriotismo y otras virtudes sociales de esta naturaleza, así como es la única fuente de la aprobación concedida a la fidelidad, a la justicia, a la veracidad, a la integridad y a otras análogas cualidades y principios útiles y estimables. Si se ha visto que un principio tiene en un caso mucha fuerza y energía, es enteramente compatible con las reglas de la filosofía y aún de la razón común asignarle una energía igual en casos similares. Esta es, en verdad, la regla capital de la filosofía de Newton[1].

[1] *Principia*, Lib. III.

SECCIÓN CUARTA

DE LA SOCIEDAD POLITICA

Si cada hombre tuviera suficiente sagacidad para percibir siempre el gran interés que lo ata a la observación de la justicia y de la equidad, y tiene además, la fuerza de espíritu suficiente para perseverar en una firme adhesión al distante y general interés, oponiéndose a la seducción de los placeres y conveniencias presentes, en este caso nunca hubiera existido el gobierno o la sociedad política, sino que cada hombre, siguiendo su natural libertad, hubiera vivido en completa paz y armonía con todos los demás.

¿Qué necesidad hay de una ley positiva cuando la justicia natural es, de por sí, una sujeción suficiente? ¿Por qué crear magistrados, si nunca ocurren desórdenes o iniquidades? ¿Por qué limitar la libertad con que nacemos cuando, en todos los casos, hacer uso de ella del modo más amplio es siempre inocente y benéfico? Es evidente que, si el gobierno fuera totalmente inútil, jamás habría existido y que el único fundamento del deber de obediencia es la ventaja que procura a la sociedad, al mantener la paz y el orden de la humanidad.

Cuando se establece un número de sociedades políticas y éstas mantienen muchas relaciones entre sí, se descubre inmediatamente que una nueva serie de reglas son *útiles* en esa situación particular y en consecuencia son establecidas bajo

el nombre de Leyes de las Naciones. De esta clase son: el carácter sagrado de la persona de los embajadores, la abstención del uso de armas envenenadas, el dar cuartel a los que se rinden en la guerra, y otros de esta clase que están evidentemente calculados para la *ventaja* de los estados y reinos en sus relaciones mutuas.

Las reglas de justicia que prevalecen entre los individuos no están enteramente suspendidas entre las sociedades políticas. Todos los príncipes muestran respeto por los derechos de los otros príncipes y algunos, sin duda, lo hacen sin hipocresía. Todos los días los estados independientes realizan entre sí alianzas y tratados que sólo reportarían mucho gasto de pergamino si no se viera, por experiencia, que tienen *alguna* influencia y autoridad. Pero aquí reside la diferencia entre los reinos y los individuos. La naturaleza humana no puede subsistir de ningún modo sin la asociación de los individuos, y esta asociación no podría efectuarse jamás si no se respetasen las leyes de la equidad y de la justicia. El desorden, la confusión y la guerra de todos contra todos son las consecuencias necesarias de una conducta tan licenciosa. Pero las naciones pueden subsistir sin relaciones entre sí. Aun pueden subsistir, en cierto modo, bajo una guerra general. Aunque entre las naciones es útil observar la justicia, ésta no está protegida por una necesidad tan fuerte como entre los individuos, y la *obligación moral* está en relación a la *utilidad*. Todos los políticos, y la mayoría de los filósofos, estarán de acuerdo en que, en particulares emergencias, las razones de estado pueden hacer caso omiso a las reglas de la justicia e invalidar cualquier tratado o alianza, en caso que su estricta observación fuera perjudicial en alto grado a una de las partes contratantes. Pero se reconoce que, salvo la más extrema necesidad, nada puede justificar en los individuos una ruptura de relaciones o una invasión de las propiedades de los otros.

En una república confederada como la de los aqueos de

antaño, o los cantones suizos o las Provincias Unidas[1] de hoy, así como la alianza tiene aquí una peculiar *utilidad*, las condiciones de unión tienen un peculiar carácter sagrado y autoridad, y el hecho de violarlas sería considerado como no menos o aun más criminal que cualquier daño o injusticia privada.

La desvalida y larga infancia del hombre requiere la unión de los padres para la subsistencia de los pequeños Y esta unión requiere la virtud de la castidad o fidelidad al lecho conyugal. Sin semejante *utilidad*, se admitirá fácilmente, jamás se habría pensado en tal virtud[2].

Una infidelidad de esta naturaleza es mucho más *perniciosa* en las mujeres que en los hombres. De aquí que las leyes de la castidad son mucho más estrictas para un sexo que para con el otro.

Todas estas reglas se refieren a la generación, y las mujeres que han sido madres están sometidas a ellas lo mismo que aquellas que se encuentran en la flor de su juventud y de su

[1] Estado de los Países Bajos formado en 1579 por el acta de Utrecht e integrado por Holanda, Zelanda, Utrecht, Güeldres y Frisia. Luego se añadieron Over Issel y Groninga. (*Nota del traductor.*)

[2] La única solución que da Platón a todas las objeciones que pueden elevarse contra la comunidad de las mujeres, establecida en su imaginaria república es: Κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τό μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν. *Scite enim istud et dicitur et dicitur, Id quod utile sit honestum esse, quod autem inutile sit turpe esse.* (*De Rep.* lib. V. pág. *ex edit.* Ser.). Y este principio no admite dudas en lo que a utilidad pública se refiere, la cual era la intención de Platón. Porque en verdad, ¿para qué otro fin sirven todas nuestras ideas de castidad y de modestia? *Nisi utile est quod facimus, frustra est gloria*, dice Fedro. Καλόν τῶν βλαβερῶν οὐδὲν, dice Plutarco, *(De vitioso pudore)*. Nihil eorum quae damnosa sunt, pulchrum est. Los estoicos eran de la misma opinión. Φασὶν οὖν οἱ Στωικοὶ ἀγαθὸν εἶναι ὠφέλειαν ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας, ὠφέλειαν μὲν λέγοντες τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν σπουδαίαν πρᾶξιν. Sext. Emp. lib. III Cap. 20.

belleza. Frecuentemente las reglas generales se extienden más allá del principio del cual originalmente surgieron. Y esto ocurre en todos los asuntos de gusto y de sentimiento. Un cuento que se ha vulgarizado en París dice que durante el furor del Mississipi un individuo jorobado iba diariamente a la Rue de Quincempoix donde los agiotistas se reunían en gran número. Se dice que pagaron buenas cantidades de dinero al jorobado por permitirles usar su joroba como escritorio, a fin de que pudieran firmar sus contratos sobre ella. ¿Podría la fortuna acumulada de este modo, hacer de él un hermoso sujeto, admitiendo que la belleza personal se debe en buena parte a las ideas de utilidad? La imaginación es influída por la asociación de ideas, las cuales, si bien surgen primeramente del juicio, no son fácilmente modificadas por toda excepción particular que nos ocurre. A lo cual podemos agregar, a propósito de la castidad, que el ejemplo de los viejos sería pernicioso para los jóvenes; y que las mujeres, siempre previendo que una cierta época les traerá la libertad de hacer lo que les plazca, apresurarían ese momento y pensarían con mayor ligereza en su propio deber, tan necesario a la sociedad.

Los que viven en la misma familia tienen tan frecuentes oportunidades de licencias de esta clase que nada podría proteger la pureza de las costumbres si el matrimonio fuese permitido entre los parientes más próximos, o si la ley y la costumbre aprobaran las relaciones sexuales entre ellos. Por tanto, como el incesto es sobremanera *pernicioso,* lleva anejas una extraordinaria vileza y degeneración moral.

¿Cuál es la razón por la cual la ley ateniense permitía el casamiento con la hermanastra paterna pero no con la hermanastra materna? Sencillamente ésta: las costumbres de los atenienses eran tan reservadas que un hombre jamás podía aproximarse al departamento de una mujer, aun en la misma familia, a menos que fuese a la habitación de su propia madre. Su madrastra y los hijos de ésta estaban tan fuera de su alcance como las mujeres de cualquier otra familia y había poco peligro de que existiesen relaciones ilícitas entre ellos. Por una razón igual, en Atenas podían casarse los tíos con sus sobrinas, pero ninguno de éstos, ni hermanastros ni hermanastras, podían contraer enlace en Roma, donde las relaciones sexuales eran aún más abiertas. La causa de todas estas variaciones es la utilidad pública.

Se vitupera altamente el hecho de repetir, en perjuicio de alguien, cualquiera cosa que se le haya escapado durante una conversación privada o usar de ese modo cartas privadas. En los casos en que tales reglas de fidelidad no están establecidas, las relaciones libres y sociales de los espíritus deben estar sobremanera dificultadas.

Aun al repetir historias, de las cuales podemos prever que no han de surgir malas consecuencias, se considera como prueba de indiscreción, si no de inmoralidad, el hecho de dar el nombre del autor. Estas historias, al correr de boca en boca y al recibir todas las variaciones que son de uso, frecuentemente llegan a la persona a que se refieren y producen rencores y querellas entre gentes cuyas intenciones son de lo más inocentes e inofensivas.

Espiar secretos, abrir o también leer las cartas ajenas, revelar sus palabras, ademanes y acciones ¿qué hábitos hay más inconvenientes a la sociedad que éstos y, en consecuencia, qué hábitos más censurables?

Este principio es también el fundamento de la mayoría de las leyes de las buenas costumbres, que es una especie de moral menor, calculada para la comodidad de las conversaciones y de las reuniones sociales. Demasiada ceremonia o demasiado poco de la misma es censurado, y todo lo que promueve la comodidad, sin llegar a una familiaridad indecente, es útil y laudable.

Se aprueba la constancia en las amistades, en los afectos y en la familiaridad necesaria para asegurar la confianza y las buenas relaciones en la sociedad. Pero en los sitios de reu-

nión general aunque casual, en los cuales la gente llega promiscuamente en busca de salud o de placeres, la conveniencia pública ha hecho caso omiso a esta máxima y allí la costumbre promueve una conversación que nada tiene de reservada, durante esa época, haciendo uso del privilegio de abandonar luego a todos los conocidos indiferentes sin dañar la educación o las buenas costumbres.

Aun en las sociedades establecidas sobre los principios más inmorales y más destructores de los intereses de la sociedad general, son necesarias ciertas reglas que los miembros de la sociedad observan impulsados por una especie de falso honor y también por egoísmo. Se ha hecho notar frecuentemente que los ladrones y los piratas no podrían mantener sus perniciosas confederaciones si no establecieran una nueva justicia distributiva entre ellos y no volviesen a hacer uso de las leyes de la equidad que han violado para el resto de la humanidad.

Hay un proverbio griego que dice: odio al compañero de ebriedad que no olvida jamás. Las locuras de una orgía deberían ser sepultadas en un eterno olvido a fin de dar plena libertad a las locuras de la próxima.

En las naciones en las que una galantería inmoral está, en cierto modo, autorizada por la costumbre, cuando está cubierta por un débil velo de misterio, surge de inmediato una serie de reglas calculadas para la conveniencia de esas relaciones. La famosa corte o parlamento de amor, de Provenza, decidió antiguamente todos los casos difíciles de esta naturaleza.

En las sociedades de juego hay leyes necesarias a la conducta del juego, y que varían con cada juego. Reconozco que el fundamento de tales sociedades es frívolo y las leyes son, en gran parte, aunque no completamente, caprichosas y arbitrarias. En esto hay una diferencia esencial entre ellas y las reglas de la justicia, de la fidelidad y de la lealtad. Las sociedades generales de los hombres son absolutamente necesarias para la subsistencia de la especie y la conveniencia pública, que regula la moral, está inviolablemente establecida en la naturale-

za del hombre y en la del mundo en que vive. La comparación, por tanto, es en este sentido muy imperfecta. Ella sólo puede enseñarnos la necesidad de las reglas dondequiera que los hombres tienen relaciones entre sí.

Ni siquiera pueden los hombres cruzarse en el camino, sin reglas. Los carreros, los cocheros y los postillones tienen principios por los cuales dejan vía libre, y esos principios se fundan generalmente en la mutua comodidad y conveniencia. Algunas veces también ellos son arbitrarios, o por lo menos dependen de una especie de caprichosa analogía igual a muchos de los razonamientos de los abogados[1].

Para llevar el asunto aún más lejos, podemos observar que a los hombres hasta les es imposible matarse los unos a los otros, sin una idea de la justicia y del honor, sin estatutos ni principios. Las leyes de la guerra, así como las de la paz, y aún esa deportiva especie de guerra que realizan los boxeadores, los luchadores, los que pelean con garrote y los gladiadores, está regulada por principios fijos. El interés y la utilidad comunes infaliblemente dan origen a una norma del mal y del bien entre las partes interesadas.

[1] El hecho de que el carro liviano deje lugar al más pesado y que, si se trata de carros iguales, el vacío deje lugar al cargado, es una regla que se funda en la conveniencia. Los que van a la capital toman el lugar de los que vuelven de ella, y esto parece fundarse en alguna idea de dignidad de la gran ciudad y de la preferencia del futuro al pasado. Por iguales razones, entre los peatones se conserva la derecha, por lo cual unos tienen el lado de la pared y evita andar a los empellones, que para la gente pacífica es algo muy desagradable e inconveniente.

SECCIÓN QUINTA

POR QUÉ LA UTILIDAD AGRADA

Primera Parte

Parece tan natural la idea de que la alabanza que hacemos de las virtudes sociales se debe a su utilidad, que uno espera encontrarse con este principio en todas las obras de los que escriben sobre moral, como fundamento capital de sus razonamientos e investigaciones. Podemos observar que en la vida diaria siempre se hace referencia al carácter de utilidad, ya que se supone que no se puede hacer elogio de una persona que mostrar su utilidad al público y enumerar los servicios que ha prestado a la sociedad y a los hombres. ¡Qué alabanza, asimismo, aunque se trate de un objeto inanimado, si la regularidad y elegancia de sus partes no destruyen su conveniencia para cualquier finalidad utilitaria! Y ¡qué apología satisfactoria para cualquier desproporción o aparente fealdad si podemos mostrar que tal particular disposición es necesaria para el uso a que está destinado! Un buque aparece más hermoso a los ojos de un artista o de cualquiera que conozca algo de navegación, si su proa es más ancha y dilatada que su popa, que si estuviese construído con una precisa regularidad geométrica, en contradicción con todas las leyes de la mecánica. Un edificio cuyas puertas y ventanas fueran cuadrados perfectos mo-

lestaría la vista debido precisamente a esas proporciones tan mal adaptadas a la figura de una criatura humana, para la cual esas construcciones estaban destinadas. No es de extrañar, pues, que un hombre cuyos hábitos y conducta son molestos a la sociedad y peligrosos o perniciosos para todo quien tiene trato con él, fuera, por esta causa, objeto de desaprobación e hiciese nacer en cada espectador el más profundo sentimiento de odio y de disgusto[1].

Pero quizá la dificultad de explicar estos efectos de la utilidad o sus contrarios ha hecho que los filósofos se negaran a admitirlos en sus sistemas de ética y los ha inducido más bien a emplear cualquier otro principio al explicar el origen del bien y del mal morales. Pero el hecho de que no podamos dar

[1] No debemos imaginarnos que porque un objeto inanimado puede ser tan útil como un hombre, también ha de merecer, por tanto, de acuerdo a este sistema, la denominación de *virtuoso*. En ambos casos, los sentimientos excitados por la utilidad son muy diferentes: uno está mezclado de afecto, estimación, aprobación, etc., pero no el otro. De igual modo, un objeto inanimado puede tener buen color y proporciones semejantes a las de una figura humana, pero nadie ha de enamorarse del primero. Hay un numeroso conjunto de pasiones y de sentimientos cuyos únicos objetos son los seres racionales pensantes, debido a la constitución original de su naturaleza, y aunque las mismas cualidades sean transferidas a un ser insensible e inanimado ellos no han de excitar los mismos sentimientos. Las cualidades benéficas de las hierbas y de los minerales son, es verdad, llamadas a veces sus *virtudes*, pero esto es efecto de un capricho del lenguaje que no debería ser tenido en cuenta en el razonamiento, porque aunque haya una especie de aprobación que acompaña aun a los objetos inanimados, cuando son benéficos, este sentimiento es, sin embargo, tan débil y tan diferente al que se dirige a los magistrados y estadistas benéficos que no debería ser colocado bajo el mismo título o denominación.

Una pequeña variación del objeto, aun cuando se mantengan las mismas cualidades, destruye un sentimiento. Así, la misma belleza, transferida a un sexo diferente, no excita pasión amorosa cuando la naturaleza no está en extremo pervertida.

una explicación satisfactoria del origen de un principio o que no lo podamos reducir a otros más generales, no constituye una razón justa para rechazar un principio confirmado por la experiencia. Y, si pensamos un poco sobre nuestro tema, no tendremos dificultad en explicar la influencia de la utilidad y deducirla de los principios más conocidos y confesados de la naturaleza humana.

De la aparente utilidad de las virtudes sociales, los antiguos y modernos escépticos han inferido fácilmente que todas las distinciones morales tienen por origen la educación y que primeramente fueron inventadas y luego estimuladas por la habilidad de los políticos a fin de hacer tratables a los hombres y de subyugar su ferocidad y egoísmo naturales que los incapacitaba para vivir en sociedad. En verdad, debemos reconocer que este principio de la preceptiva y de la educación tiene gran eficacia, hasta el punto de aumentar o de disminuir, allende sus normas naturales, los sentimientos de aprobación o de repudio y aun puede crear, en casos particulares — sin ningún principio natural — un nuevo sentimiento de esta clase, como es evidente que ocurre en las prácticas y ritos supersticiosos. Pero lo que nunca ha de ser reconocido por el investigador juicioso es que *toda* afección o repudio morales tienen este origen. Si la naturaleza no hubiera hecho tal distinción basada en la constitución original del espíritu, las palabras honorable y vergonzoso, amable y odioso, noble y despreciable jamás habrían existido en el lenguaje; ni los políticos, en el caso que ellos hubieran inventado esos términos, podrían haberlos hecho inteligibles o hacerlos portadores de idea alguna para aquellos que escuchan. De suerte que nada puede ser más superficial que esta paradoja de los escépticos y sería bueno que en los más abstrusos estudios de lógica y de metafísica pudiéramos evitar con la misma facilidad las cavilaciones de esa secta tal como ocurre en las prácticas y más inteligibles ciencias de la política y de la moral.

Por tanto, se debe admitir que las virtudes sociales tienen

una belleza y dignidad (*amiableness*) naturales que, originalmente anteriores a toda educación o preceptiva, los recomienda a la estimación de la indocta humanidad y atrae sus afecciones. Y como el carácter principal de estas virtudes es la utilidad pública, de la cual ellas derivan su mérito, se sigue que el fin hacia el cual tienden debe ser de algún modo agradable a nosotros y debe apoderarse de algún afecto natural. Tiene que agradar, bien debido a consideraciones egoístas, bien por motivos más generosos.

Con frecuencia se ha afirmado que como cada hombre está estrechamente vinculado a la sociedad y percibe la imposibilidad de una existencia solitaria, por esta causa llega a ponerse de parte de todos los hábitos y principios que promueven el orden social y que le aseguran la tranquila posesión de un beneficio tan inestimable. Valoramos nuestra felicidad y nuestra riqueza en la misma medida en que aplaudimos la práctica de la justicia y del carácter humanitario por los cuales, tan sólo, la unión social puede mantenerse y cada uno cosechar los frutos de la ayuda y protección mutua.

Esta deducción de la moral a partir del amor a sí mismo, o de una consideración por el interés privado, es un pensamiento claro, y no ha surgido por completo de las extrañas humoradas ni de las bromas de los escépticos. Sin mencionar otros, Polibio, uno de los más graves y juiciosos, así como uno de los más morales escritores de la antigüedad, ha asignado este origen egoísta a todos nuestros sentimientos de virtud[1]. Pero

[1] La humanidad desaprueba la desobediencia a los padres, προορωμένους τὸ μέλλον, καὶ συλλογιζομένους ὅτι τὸ παραπλήσιον ἑκάστοις αὐτῶν συγκυρήσει. Y, por la misma razón, la ingratitud. —aunque él parece mezclar aquí un afecto más generoso— συναγανακτοῦντας μὲν τῷ πέλας, ἀναφέροντας δ'ἐπ' αὐτοὺς τὸ παραπλήσιον, ἐξ ὧν ὑπογίγνεταί τις ἔννοια παρ' ἑκάστῳ τῆς τοῦ καθήκοντος δυνάμεως καὶ θεωρίας. Lib. VI. Cap. 4 (Ed. Gronovius). Quizá el historiador sólo quiso decir que nuestra simpatía y nuestro carácter humanitario se avivaba más al considerar el parecido de nuestro caso con el de la persona que sufre, lo cual es justamente sentimiento.

aunque la solidez del sentido práctico de este autor y su aversión por todas las vanas sutilezas hacen que su autoridad sea muy grande para el tema que nos ocupa, éste no es un asunto que deba ser decidido por la autoridad, y la voz de la naturaleza y de la experiencia parecen oponerse evidentemente a esta egoísta teoría.

Frecuentemente alabamos las acciones virtuosas realizadas en edades y países remotos en los cuales la mayor sutileza de la imaginación sería incapaz de descubrir alguna apariencia de egoísmo o de encontrar alguna conexión entre nuestra felicidad y seguridad presentes con sucesos tan alejados de nosotros.

Una acción generosa, noble y valiente, realizada por un adversario se impone a nuestra aprobación, mientras que podemos reconocer que sus consecuencias son perjudiciales para nuestros intereses particulares.

Cuando la ventaja privada y el afecto general por la virtud se dan juntas, fácilmente percibimos y confesamos la mezcla de estos distintos sentimientos que provocan una sensación y tienen un efecto muy diferente en el espíritu. Alabamos, quizá, con más presteza los casos en que la generosa acción humana contribuye a nuestro interés particular; pero los temas de alabanza sobre los cuales insistimos nada tienen que ver con esta circunstancia. Y podríamos tratar de persuadir a los otros de nuestros sentimientos sin tratar de convencerlos de que obtienen alguna ventaja por las acciones que les recomendamos para su aprobación y aplauso.

Forjemos el modelo de un carácter digno de elogio, dotado de las más amables virtudes y citemos ejemplos en los cuales éstas se muestran del modo más eminente y extraordinario. En este caso habremos atraído fácilmente la estima y la aprobación de nuestro auditorio que ni piensa averiguar en qué país y en qué época vivió la persona que poseía tan nobles cualidades, lo que sería la circunstancia más esencial de

todas para el amor a sí mismo o con respecto a nuestra propia felicidad individual.

Una vez un estadista, en el tráfago y lucha partidaria, llegó hasta intentar, mediante su elocuencia, el destierro de un hábil adversario, al cual se dirigió secretamente ofreciéndole dinero para su subsistencia durante el exilio, y calmándolo con argumentos de consuelo para su infortunio. "Ay! — se lamentaba el estadista desterrado — con cuánto dolor debo dejar a mis amigos de esta ciudad donde aún mis enemigos son tan generosos! La virtud le agradaba en este caso, si bien se trataba de un enemigo. Y nosotros también le otorgamos el justo tributo de alabanza y aprobación y no retiramos estos sentimientos cuando nos dicen que la acción ocurrió en Atenas, hace unos dos mil años y que esas personas se llamaban Esquiles y Demóstenes.

"¿A mí qué me importa?" Pocos casos hay en que esta pregunta no sea adecuada, y si tuviera la universal e infalible influencia que se le supone pondría en ridículo a todo escrito y a casi todas las conversaciones que contienen una alabanza o una censura a los hombres y a las costumbres.

Decir que por un esfuerzo de imaginación nos transportamos a países y épocas remotas y consideramos las ventajas que habríamos obtenido en estas circunstancias si hubiéramos sido contemporáneos y si hubiéramos tenido trato con las personas, es sólo un débil argumento que presentamos al ser apremiados por los hechos recién citados. No es posible concebir cómo puede surgir un sentimiento o una pasión *reales* de un interés *imaginario,* especialmente cuando nuestro interés real se mantiene todavía en vista, y se reconoce frecuentemente que es por completo distinto al imaginario, y aun, algunas veces, opuesto a él.

Un hombre traído al borde de un precipio no puede mirar abajo sin temblar. El sentimiento del peligro imaginario puede en él más que la opinión o la creencia de la seguridad real. Pero la imaginación está aquí sostenida por la presencia de

un objeto excitante y con todo no prevalece salvo que también esté auxiliada por la novedad y la insólita apariencia del objeto. La costumbre pronto nos reconcilia con las alturas y los precipicios, y acaba con estos falsos y engañosos terrores. Lo contrario puede observarse en los juicios que nos formamos de los caracteres y de los modales, y mientras más nos habituamos a un examen preciso de la moral, adquirimos un sentimiento más delicado de las distinciones más leves entre el vicio y la virtud. En verdad, tenemos en la vida diaria tantas ocasiones de determinaciones morales de toda clase que ningún objeto de esta clase puede ser nuevo o insólito para nosotros, ni ninguna *falsa* opinión o predisposición podría mantenerse en pie frente a una experiencia tan común y familiar. Ya que es principalmente la experiencia lo que forma la asociación de las ideas, es imposible que alguna asociación pudiera afirmarse y apoyarse en directa contradicción con este principio.

La utilidad es agradable y atrae nuestra aprobación. Este es un hecho confirmado por la observación diaria. Pero *¿útil?* ¿Para qué? Para el interés de alguien, seguramente. Entonces, ¿para el interés de quién? No sólo para el nuestro, porque nuestra aprobación frecuentemente se extiende más allá. Por tanto debe ser para el interés de aquellos a quienes es útil la persona o la acción aprobada, y podemos concluir que éstos, por más lejanos que sean, jamás nos son completamente indiferentes. Al explotar este principio descubriremos una gran fuente de distinciones morales.

Segunda Parte

El amor a sí mismo es un principio de tan vasta energía en la naturaleza humana y el interés de cada individuo está, en general, tan estrechamente conectado al de la comunidad, que hace merecedores de excusa a aquellos filósofos que ima-

ginaron que toda nuestra preocupación por el público podría reducirse a una preocupación por nuestra felicidad y conservación. En todo momento ellos vieron ejemplos de aprobación y de censura, de satisfacción o de disgusto por las personas y las acciones. Y a los objetos de estos sentimientos los llamaron *virtudes*, o bien *vicios*. Y observaron que los primeros tenían una tendencia a aumentar la felicidad y los últimos a aumentar la miseria de la humanidad. Y se preguntaron si era posible que nosotros pudiéramos tener algún interés general en la sociedad o algún resentimiento desinteresado en el bienestar o el daño ajenos. Y vieron que era más simple considerar a estos sentimientos como modificaciones del amor a sí mismo y, por último, descubrieron un pretexto para esta unidad de principio, en la íntima unión de intereses que es tan evidente entre el público y cada individuo.

Pero a pesar de esta frecuente confusión, es fácil alcanzar aquello que los físicos *(natural philosophers)*, siguiendo a Lord Bacon, han llamado *experimentum crucis*, o sea aquel experimento que señala el camino verdadero en cualquiera duda o ambigüedad. Nosotros hemos encontrado casos en que el interés privado puede ser separado del interés público, en los cuales era aún lo contrario, y hasta ahora hemos observado que el sentimiento moral continúa pese a esta separación de los intereses. Y en todos los casos en que estos intereses distintos se daban perceptiblemente juntos, siempre hemos encontrado un perceptible aumento de este sentimiento y un más cálido afecto por la virtud y execración por el vicio o sea lo que propiamente llamamos gratitud y rencor *(revenge)*. Compelidos por estos ejemplos, debemos renunciar a la teoría que explica todo principio moral por el amor a sí mismo. Debemos adoptar un afecto más público y reconocer que los intereses de la sociedad no nos son, ni siquiera por sí mismos, enteramente indiferentes. La utilidad es sólo una tendencia hacia un cierto fin y es una *contradicción en los términos* que algo agrade como medio para un fin si el fin mismo de

ningún modo nos afecta. Por tanto, si la utilidad es una fuente del sentimiento moral y si esta utilidad no es siempre considerada con una referencia hacia el yo, se sigue que todo lo que contribuye a la felicidad de la sociedad se recomienda directamente a nuestra aprobación y buena voluntad. Este es un principio que explica, en gran parte, el origen de la moralidad. ¿Y qué necesidad tenemos de buscar remotos y abstrusos sistemas cuando disponemos de uno tan patente y natural? [1]

¿Tenemos alguna dificultad para comprender la fuerza de la benevolencia y del carácter humanitario, o para concebir que la sola presencia de la felicidad, del goce, de la prosperidad, dan placer, y que la presencia del dolor, del sufrimiento, de la pena comunican desosiego? El semblante humano, dice Horacio [2], toma prestadas las lágrimas y las sonrisas del semblante humano. Si aislamos a una persona vemos que pierde todo goce, excepto los de la naturaleza sensual o espe-

[1] No es necesario extender nuestras investigaciones hasta el punto de preguntar por qué tenemos carácter humanitario o sentimiento de semejanza para con los demás. Es suficiente con que se experimente como constituyendo un principio de la naturaleza humana. Deberemos detenernos en algún lugar en nuestro examen de las causas, pues en todas las ciencias hay algunos principios generales allende los cuales no podemos esperar encontrar ninguno más general. Ningún hombre es absolutamente indiferente de la felicidad y de la miseria de los demás. Lo primero tiende a darle placer; lo segundo, dolor. Cada uno puede ver esto en sí mismo. Y no es probable que estos principios puedan ser reducidos a otros más simples y universales, por más esfuerzos que se hagan con este fin. Pero aun si fuera posible, ello no pertenece al tema que nos ocupa, de modo que aquí podemos, con seguridad, considerar estos principios como originales. Seremos felices si podemos mostrar todas las consecuencias con claridad y lucidez.

[2] *"Uti ridentibus arrident, ita flentibus adflent*
Humani vultus".

Horacio.

culativa, y esto es así por que los movimientos de su corazón no son producidos por los movimientos correspondientes de sus semejantes. Aunque las expresiones de pena y de pesar son arbitrarias, nos afectan con melancolía, pero los síntomas naturales de lágrimas, gritos y gemidos, nunca dejan de infundirnos compasión y desasosiego. Y si los efectos de la miseria nos tocan de una manera tan vivaz ¿puede suponérsenos completamente insensibles o indiferentes por sus causas cuando se nos presenta una persona o una conducta maliciosa o traidora?

Supondremos que penetramos en un departamento cómodo, templado, bien dispuesto. Necesariamente recibimos placer al sólo verlo, porque nos obsequia con las agradables ideas de comodidad, satisfacción y goce. Aparece el dueño de casa, hospitalario, de buen humor y carácter. Esta circunstancia seguramente debe embellecer el conjunto, ya que no podemos dejar fácilmente de reflexionar con placer sobre la satisfacción que resulta de trato y buenos oficios.

Toda su familia expresa suficientemente su felicidad en la libertad, tranquilidad, confianza y sereno goce, difuso en sus semblantes. Y yo experimento una agradable simpatía a la vista de tanto goce y nunca puedo considerar su origen sin sentir las más agradables emociones.

Me cuenta el dueño de casa que un tiránico y poderoso vecino ha tratado de quitarle su herencia y por largo tiempo ha perturbado sus placeres inocentes y sociales. Inmediatamente siento que en mí surge indignación contra tal violencia y perjuicio.

"Pero no es extraño — agrega — que un mal privado provenga de un hombre que ha esclavizado provincias, despoblado ciudades y que ha hecho correr ríos de sangre por el patíbulo y por los campos". La visión de tanta miseria me horroriza y la más poderosa antipatía me mueve contra su autor.

En general es cierto que, a cualquiera parte que vayamos,

sobre cualquier cosa que reflexionemos o conversemos, todo se nos presenta también bajo el aspecto de la felicidad o de la miseria humanas y excita en nuestro corazón un movimiento simpático de placer o de desasosiego. En nuestras ocupaciones serias, en nuestras descuidadas diversiones este principio ejerce también su activa energía.

Cuando un hombre entra al teatro queda inmediatamente impresionado por la vista de tan grande multitud de personas que participan en una diversión común y al sólo verlo experimenta una sensación *(sensibility)* o disposición superior de estar afectado por el mismo sentimiento que comparte con sus semejantes.

Observa que los actores están animados al ver el teatro lleno y excitados de tal modo que no pueden dominarse en ningún momento de calma o de soledad.

Un hábil poeta podría notar que, en el teatro, todo movimiento se comunica, como por arte de magia, a los espectadores, los cuales lloran, tiemblan, se ofenden, se regocijan o son inflamados por todas las pasiones que mueven a los diferentes personajes del drama.

Si algún suceso se opone a nuestros deseos e interrumpe la felicidad de los personajes favoritos, experimentamos una sensible ansiedad y preocupación. Pero si sus sufrimientos proceden de la perfidia, de la crueldad o de la tiranía de un enemigo, nuestros corazones están afectados por el resentimiento más vivaz contra el autor de estas calamidades.

Aquí se estima contrario a las reglas del arte representar cualquiera cosa fría o indiferente. Un amigo lejano o un confidente que no tiene un interés inmediato en la acción, debería ser excluído por el poeta, si fuera posible, pues comunica al auditorio una indiferencia similar y detiene el progreso de las pasiones.

Pocas clases de poesía son más divertidas que la pastoral, y todos nos damos cuenta que la principal fuente de su placer surge de las imágenes de suave y gentil tranquilidad que repre-

senta en sus personajes y de la cual comunica un sentimiento similar al lector. Se sabe que Sannazaro se equivocó en su elección al llevar la escena a la playa, si bien presentó el más bello objeto de la naturaleza. La idea de la fatiga, del trabajo y del peligro sufrido por los pescadores, es dolorosa debido a una inevitable simpatía que acompaña a toda concepción de la felicidad o de la miseria humanas.

"Cuando yo tenía treinta años — dice un poeta francés — Ovidio era mi favorito; ahora tengo cuarenta y prefiero a Horacio." Es verdad que penetramos más fácilmente en los sentimientos que se parecen a los que experimentamos a diario, pero ninguna pasión, si está bien representada, puede sernos enteramente indiferente, porque no hay una de la cual el hombre no tenga dentro de sí, por lo menos, sus semillas y primeros principios. Corresponde a la poesía acercarnos a todos los afectos mediante vivaces imágenes y representaciones, y hacerlas aparecer como verdaderas y reales, lo cual es una prueba segura de que dondequiera encontremos la realidad nuestros espíritus están dispuestos a ser muy afectados por ella.

Cualquier suceso o noticia reciente que afecta el destino de los estados, de las provincias o de muchos individuos es sobremanera interesante aun para aquellos cuyo bienestar no está inmediatamente comprometido. Tales nuevas se propagan aceleradamente, son escuchadas ávidamente y averiguadas con atención e interés. En esta ocasión el interés de la sociedad parece ser en cierto modo el interés de cada individuo. Es cierto que la imaginación es afectada aunque las pasiones excitadas no siempre puedan ser tan poderosas y firmes que alcancen a tener gran influencia sobre la conducta y el comportamiento.

La lectura de la historia parece un tranquilo entretenimiento, pero no sería entretenimiento de ninguna clase si nuestros corazones no latieran al compás de aquellos que el historiador describe.

Tucídides y Guicciardini difícilmente sostienen nuestra atención, mientras el primero describe las triviales refriegas de las pequeñas ciudades de Grecia y el último las inofensivas guerras de Pisa. Las escasas personas y los menudos intereses no llenan nuestra imaginación ni atraen nuestros afectos. La angustia del numeroso ejército ateniense delante de Siracusa y el peligro que de cerca amenaza a Venecia excitan, ciertamente, compasión y promueven terror y ansiedad. El indiferente y no interesante estilo de Suetonio, lo mismo que los magistrales escritos de Tácito nos pueden convencer de la crueldad y del carácter depravado de Nerón o de Tiberio. Pero ¡qué diferencia de sentimientos! Mientras el primero relata fríamente los hechos, el segundo pone ante nuestros ojos las venerables figuras de un Sorano y de un Trasea, intrépidos frente a sus destinos y sólo inquietados por las conmovedoras penas de sus parientes y amigos. ¡Qué simpatía toca entonces al corazón humano! ¡Qué indignación contra el tirano cuyo infundado recelo provocan barbaridades tan detestables!

Si nos aproximamos más a estos temas, si retiramos toda sospecha de ficción o de engaño ¡qué poderoso interés se excita y cuán superiores, en muchos casos, las limitadas ataduras del amor a sí mismo y del interés privado! La sedición popular, el fanatismo partidario y la devota obediencia a los cabecillas facciosos son algunos de los efectos más visibles, aunque menos laudables, de esta simpatía social en la naturaleza humana.

También la frivolidad del tema, podemos observar, no es capaz de separarnos por completo de lo que se asemeja al sentimiento y afecto humanos.

Cuando una persona tartamudea y pronuncia con dificultad, hasta llegamos a simpatizar con esta trivial incomodidad y sufrimos por quien tartamudea. Y es una regla de estética que toda combinación de sílabas o de letras que es dolorosa a los órganos del habla cuando se recita, debido a una especie

de simpatía, también parece al oído áspera y desagradable. Y hasta cuando recorremos con los ojos las páginas de un libro, percibimos una composición inarmónica porque aún nos imaginamos que alguien nos lo recita y padece la pronunciación de esos discordantes sonidos. ¡Hasta este punto es delicada nuestra simpatía!

Las actitudes y movimientos fáciles y desenvueltos son siempre hermosos. Un aire saludable y vigoroso es agradable. Los vestidos que abrigan sin agobiar el cuerpo y que protegen sin ajustar los miembros son de buen gusto. En todo juicio de belleza entran en consideración los sentimientos *(feelings)* de la persona afectada y comunican al espectador iguales sentimientos *(touches)* de dolor o de placer[1]. ¿Por qué nos hemos de extrañar, entonces, si no podemos pronunciar juicios acerca del carácter y de la conducta de los hombres sin considerar las tendencias de sus acciones y la felicidad o miseria que de ellas se derivan para la sociedad? ¿Qué asociación de ideas podría actuar si ese principio fuera totalmente ineficaz?[2]

[1] "Decentior equus cujus astricta sunt ilia; sed idem velocior. Pulcher aspectu sit athleta, cujus lacertos exercitatio expressit; idem certamini paratior. Nunquam enim *species* ab *utilitate* dividitur. Sed hoc quidem discernere modici judicii est". QUINTILIANO. *Inst.* Lib. VIII, Cap. 3.

[2] Según la posición que ocupa y de acuerdo a las relaciones que posee, esperemos de él un mayor o menor grado de bien y, cuando nos vemos defraudados, censuramos su inutilidad y mucho más lo censuramos a él si de su conducta o comportamiento surge algún mal o perjuicio. Cuando los intereses de un país dificultan la acción de otro, estimamos el mérito de un estadista por el bien o el mal que su propio país recibe debido a sus medidas y consejos, sin tener en cuenta los perjuicios que causa a sus enemigos y rivales. Los objetos que tiene inmediatamente en vista, cuando juzgamos su carácter, son sus conciudadanos. Y como la naturaleza ha puesto en cada uno un afecto superior por su propia patria, cuando hay rivalidad jamás esperamos ninguna consideración por las naciones alejadas. Y esto sin decir que, sentimos que el interés general de la humanidad es mejor promovido cuando cada uno consulta el bien de su propia comunidad que por vagas e indeterminadas consideraciones para el bien de la especie, de donde jamás podrá surgir una acción benéfica por falta de un objeto debidamente limitado sobre el cual podría ejercerse.

Si debido a una fría insensibilidad o a un temperamento miserablemente egoísta un hombre permanece indiferente ante las imágenes de la felicidad o de la miseria humanas, debe ser igualmente indiferente respecto de las imágenes del vicio y de la virtud. Así como, por otra parte, se ve siempre que una cálida preocupación por los intereses de nuestra especie va acompañada de un delicado sentimiento por todas las distinciones morales, por un resentimiento por las ofensas hechas a los hombres y por una viva complacencia en su bienestar. En este particular, aunque se observan grandes diferencias entre un hombre y otro, ninguno es tan completamente indiferente por los intereses de sus semejantes al punto de no llegar a percibir distinciones morales entre lo bueno y lo malo como consecuencia de las diferentes tendencias de las acciones y los principios. En verdad, ¿cómo podemos suponer que es posible que algún ser humano, que tuviese que preferir entre un carácter o sistema de conducta que es benéfico para su especie, y otro que es pernicioso, no ha de dar, por lo menos, una fría preferencia al primero o considerarlo digno de algún mérito y de consideración? Supongamos que tal persona sea tan egoísta como se quiera y que su interés privado haya acaparado, de igual modo, toda su atención; esta persona, en casos en que no le incumben, debe sentir *alguna* propensión hacia el bien de la humanidad y hacerlo objeto de su elección en caso de paridad en los demás respectos.

¿Sería capaz, un hombre que va caminando, de pisar los pies gotosos de otro hombre, con quien no tiene pendencia

alguna, tan de buena gana como pisa la dura piedra de la calzada? De seguro, este es un caso diferente.

Sin duda tomamos en consideración la felicidad y la miseria de los demás al considerar los diversos motivos de la acción y nos inclinamos hacia los primeros en caso de que ningún interés privado nos arrastre a buscar nuestra propia promoción o ventaja mediante el daño de nuestros semejantes. Y si los principios del carácter humanitario pueden en muchos casos influir sobre nuestras acciones, deben tener, en todo tiempo, *alguna* autoridad sobre nuestros sentimientos y darnos una aprobación general por lo que es útil a la sociedad, y censurar lo que es peligroso o pernicioso. Se pueden discutir los grados de estos sentimientos, pero hay que creer que la realidad de su existencia debe ser admitida en toda teoría o sistema.

Una criatura completamente rencorosa y maliciosa — si es que la hubiera en la naturaleza — debería ser más que indiferente a las imágenes del vicio y de la virtud. Todos sus sentimientos deberían estar invertidos y ser directamente opuestos a aquellos que prevalecen en la especie humana. Todo lo que contribuye al bien de la humanidad debería producirle desagrado y desosiego, porque se opondría a la tendencia constante de sus voliciones y deseos y, por el contrario, todo lo que fuese fuente de desorden y de miseria en la sociedad, por la misma razón, debería considerarlo con placer y con gusto. Timón, que probablemente fué llamado "el misántropo" más debido a su pretendido mal humor que a una inveterada maldad, abrazó a Alcibíades con gran ternura: "Prosigue, hijo mío — le dijo, — gánate la confianza del pueblo. Preveo que algún día llegarás a causarle grandes daños" [1]. Si pudiéramos admitir los dos principios divinos de los maniqueos, tendríamos como inmediata consecuencia que sus sentimientos respecto de las acciones humanas, como respecto de todas las demás cosas, deberían ser totalmente opuestos y que todo ejemplo de justicia y de carácter humanitario, debido a esta necesaria tendencia, debe agradar a una deidad y desagradar a la otra. Toda la humanidad se parece tanto al principio del bien que, cuando intereses o afanes de venganza no falsean nuestra disposición, siempre estamos inclinados, por natural filantropía, a dar la preferencia a la felicidad de la sociedad y, en consecuencia, a la virtud, frente a su opuesto. Quizá jamás existe una absoluta, desinteresada y no provocada maldad en el corazón humano; o, si existiese, debería falsear todos los sentimientos de la moral así como los sentimientos humanitarios. Si se admite que la crueldad de Nerón fué completamente voluntaria y no más bien debida a un constante temor y resentimiento, es evidente que Tigelino, y no Séneca o Burro, habrían tenido su uniforme y constante aprobación.

[1] PLUTARCO, *Vita Alcibiades.*

Nos preocupamos más apasionadamente por un estadista o un patriota que sirva a nuestro propio país en nuestra época que por uno cuya benéfica influencia actuó en lejanos países y edades remotas, en los cuales el bien que resulta de su generoso carácter humanitario, al tener menos relación con nosotros, nos parece más oscuro y nos afecta con una simpatía menos viva. En ambos casos podemos reconocer que el mérito es igualmente grande aunque nuestros sentimientos no se hallen a igual altura. El juicio corrige aquí las desigualdades de las emociones y percepciones internas y de igual modo nos preserva de error en las diferentes variaciones de las imágenes presentadas a nuestros sentidos exteriores. El mismo objeto, a una distancia doble, suscita realmente en el ojo una figura que es sólo la mitad en tamaño y, sin embargo, nos imaginamos que aparece de la misma medida en ambas situaciones porque sabemos que al aproximarnos a él su imagen se agrandará en nuestro ojo y que la diferencia no reside en el objeto mismo sino en nuestra posición con respecto a él. Y, en verdad, sin una semejante corrección de las apariencias, tanto en el sentimiento interno como en el externo, los hom-

bres jamás podrían pensar o hablar de un modo constante sobre ningún objeto, ya que sus fluctuantes situaciones producen una continua variación en los objetos y los colocan en tan diferentes posiciones y aspectos [1].

Mientras más conversamos con los hombres y mientras mayor es el trato social que mantenemos, más nos familiarizamos con estas preferencias y distinciones generales sin las cuales nuestra conversación y nuestro discurso apenas podrían ser inteligibles al prójimo. El interés de cada uno es peculiar a sí, y no puede suponerse que las aversiones y deseos que surjan de él afecten a los demás en el mismo grado. Por tanto, el lenguaje común, constituído para el uso general, debe estar conformado según concepciones más generales y debe fijar los epítetos de alabanza o de censura de acuerdo con los sentimientos que derivan de los intereses generales de la comunidad. Y si estos sentimientos en la mayoría de los hombres

[1] Por una razón similar, las tendencias de las acciones y de los caracteres, no de sus accidentales consecuencias reales, son las únicas que consideramos en nuestras determinaciones morales o juicios generales, aunque en nuestro real sentimiento *(real feeling or sentiment)* no podemos dejar de prestar mayor consideración a aquellos cuya situación y virtud los hace realmente útiles a la sociedad, que a uno que ejercita las virtudes sociales sólo en buenas intenciones y en afectos benévolos. Separando el carácter de la fortuna por un fácil y necesario esfuerzo del pensamiento, declaramos iguales a estas dos personas y les concedemos la misma alabanza general. El juicio corrige o se esfuerza en corregir la apariencia, pero no es completamente capaz de prevalecer sobre el sentimiento.

¿Por qué se dice que este duraznero, por ejemplo, es mejor que aquel otro, sino porque produce más o mejor fruta? ¿Y acaso no se le otorgaría la misma alabanza aunque gusanos y caracoles hubieran destruído los duraznos antes de lograr completa madurez? ¿No se conoce, también en la moral, el árbol por los frutos? ¿Y no podemos distinguir fácilmente entre la naturaleza y el accidente, tanto en un caso como en otro?

no son tan poderosos como aquellos que tienen una referencia al bien privado, aun así deben hacer alguna distinción — hasta en las personas más depravadas y egoístas — y debe adscribir la noción de lo bueno a la conducta benéfica y de lo malo a la contraria. Admitiremos que la simpatía es mucho más débil que la preocupación por nosotros mismos y que la simpatía hacia personas que nos son lejanas es mucho más débil que la que tenemos por las personas próximas y contiguas, pero por esta misma razón es necesario, en nuestros serenos juicios y discursos acerca de los caracteres de los hombres, que despreciemos todas estas diferencias y que hagamos nuestros sentimientos más públicos y sociales. Aparte de que nosotros mismos cambiamos nuestra situación en este particular, todos los días encontramos personas que están en una situación diferente a la nuestra, quienes jamás podrán conversar con nosotros si tuviéramos que quedarnos en la posición y punto de vista que nos es peculiar. Por tanto, el intercambio de sentimientos en sociedad y la conversación, nos hacen formar una norma general inalterable por la cual podemos aprobar o desaprobar los caracteres y las costumbres. Y aunque el corazón no se ponga por completo de parte de estas nociones generales ni regule todo nuestro amor u odio mediante las diferencias abstractas y universales del vicio y de la virtud, sin considerar al yo o a las personas con las cuales estamos más íntimamente ligadas, estas diferencias morales tienen, empero, una considerable influencia, y como nos bastan al menos para el discurso, sirven para todos nuestros fines en las reuniones sociales, en el púlpito, en el teatro y en las escuelas [1].

[1] La naturaleza ha ordenado sabiamente que nuestras relaciones privadas deban prevalecer generalmente sobre nuestras consideraciones y opiniones universales. De otra manera, nuestros afectos y acciones se disiparían y se perderían, por falta de un objeto propio, limitado. Así, un pequeño beneficio hecho a nosotros mismos o a nuestros amigos

Así, cualquiera sea el modo en que consideremos este tema, siempre aparece uniforme el mérito que adscribimos a las virtudes sociales, y que surge principalmente de la consideración que el sentimiento natural de benevolencia nos impulsa a prestar a los intereses de la humanidad y de la sociedad. Si consideramos los principios de la estructura humana tal como aparecen en la experiencia y en la observación diaria, debemos concluir, *a priori*, que es imposible que una criatura como el hombre sea totalmente indiferente al bienestar o al malestar de sus semejantes y no declarar espontáneamente, — cuando no hay ninguna tendencia especial — que lo que promueve la felicidad de la humanidad es, sin más, bueno, y lo que tiende a su miseria es malo. He aquí, pues, al menos, los débiles rudimentos o bosquejos de una distinción *general* entre nuestras acciones. Y en la misma medida en que se supone que aumenta el carácter humanitario de la persona y sus vínculos con aquellos que son dañados o beneficiados y su vivaz concepción de su miseria o felicidad, su consiguiente censura o aprobación adquieren un vigor proporcional. No hay ninguna necesidad de que una acción generosa, mencionada tan sólo en una vieja historia o en un periódico del pasado, deba comunicar poderosos sentimientos de admiración o de aplauso. La virtud, a esa distancia, es como una estrella fija que, aunque al ojo de la razón pueda parecer tan luminosa como el sol en su meridiano, está infinitamente alejada para tocar a los sentidos con luz o calor. Si aproximamos esta virtud, por nuestro conocimiento o relación con estas personas o aún por un elocuente relato del caso, se conmueven inmediatamente nuestros corazones, se aviva

cercanos excita sentimientos más vivaces de amor y de aprobación que un gran beneficio hecho a una república distante. Pero aquí, como en todos los sentidos, sabemos siempre corregir estas desigualdades por la reflexión, y retener una norma general de vicio y de virtud, fundada principalmente sobre la utilidad general.

nuestra simpatía y nuestra fría aprobación se convierte en los más cálidos sentimientos de consideración y de amistad. Estas parecen ser las consecuencias necesarias e infalibles de los principios generales de la naturaleza humana, tales como se descubren en la práctica y en la vida diaria.

Por otra parte, invirtamos estos puntos de vista y razonamientos. Consideremos el asunto *a posteriori* y, pesando sus consecuencias, preguntemos si el mérito de la virtud social no deriva, en gran parte, de los sentimientos humanitarios con los cuales afecta a los espectadores. Parece ser un hecho que la circunstancia de la *utilidad* es, en todos los sujetos, una fuente de aprobación y de alabanza; que constantemente se apela a ella en todas las decisiones morales sobre el mérito o demérito de las acciones; que es la única fuente de la alta consideración concedida a la justicia, a la fidelidad, al honor, a la lealtad y a la castidad; que es inseparable de todas las otras virtudes sociales, de la benevolencia, de la generosidad, de la caridad, afabilidad, suavidad, compasión y moderación y, en una palabra, que es el fundamento de la parte más importante de la moral, la cual tiene referencia a la humanidad y a nuestros semejantes.

Parece también que en nuestra aprobación a las personas y a las costumbres, la tendencia utilitaria no nos mueve por consideraciones de interés personal sino que tiene una influencia mucho más amplia y universal.

Parece que una tendencia hacia el bien público y en pro de la paz, de la armonía, y del orden sociales nos atrae siempre a favor de las virtudes sociales, al conmover los benévolos principios de nuestra naturaleza. Y, como adicional confirmación, parece que estos principios de benevolencia y simpatía penetran tan profundamente en todos nuestros sentimientos y tienen una influencia tan potente que pueden capacitarlos para provocar los aplausos y censuras más poderosas. La presente teoría es el simple resultado de todas estas inferencias.

cada una de las cuales parece fundada en la uniforme experiencia y observación.

Si hubiera dudas acerca de si existe en nuestra naturaleza un principio tal como el carácter humanitario o el interés por el prójimo, aún cuando vemos en innumerables casos que cualquier cosa que tiene una tendencia a promover los intereses de la sociedad es aprobada en alto grado, deberíamos de allí conocer la fuerza del principio benevolente, puesto que es imposible que algo agrade como medio si el fin es completamente indiferente. Por otra parte, si fuera dudoso que algún principio general de aprobación o censura moral estuviera implantado en nuestra naturaleza, aun cuando vemos en innumerables casos la influencia del carácter humanitario, deberíamos concluir, por tanto, que esto sería imposible, si todo lo que promueve el interés de la sociedad no comunicase placer y lo que es pernicioso no comunicase desasosiego. Pero ¿cuando estas indiferentes reflexiones y observaciones están de acuerdo en establecer la misma conclusión, no deberán hacerla evidente e indisputable?

Se puede esperar, sin embargo, que el progreso de este argumento traerá mayor confirmación a la presente teoría, al mostrar el origen de otros sentimientos de estima y de respeto derivados de principios iguales o parecidos.

SECCIÓN SEXTA

DE LAS CUALIDADES ÚTILES A NOSOTROS MISMOS

Primera Parte

Parece evidente que cuando sometemos a examen a una cualidad o a un hábito, si en algún respecto parece perjudicial a la persona que lo posee, o es tal que lo incapacita para la acción y los negocios, instantáneamente es censurado y clasificado entre sus faltas e imperfecciones. La indolencia, la negligencia, la falta de orden y de método, la obstinación, la inconstancia, la precipitación y la credulidad son cualidades que jamás han sido estimadas como indiferentes para el carácter, y mucho menos han sido ensalzadas como virtudes o hazañas. El perjuicio que deriva de ellas se nos hace evidente de inmediato y nos da el sentimiento del dolor y de la desaprobación.

Se admite que ninguna cualidad es absolutamente censurable ni digna de alabanza. Todo está de acuerdo a su grado. Un justo medio, dicen los peripatéticos, es lo característico de la virtud. Pero este medio está principalmente determinado por la utilidad. Es recomendable, por ejemplo, una adecuada celeridad y prontitud en los negocios. Cuando éstos faltan nunca se adelanta en la ejecución de ningún propósito.

Cuando sobran nos comprometen en empresas precipitadas y mal dispuestas. Por tales razonamientos, fijamos la adaptada y recomendable mediocridad en todas las disquisiciones de moral y de prudencia, y jamás pierden de vista las ventajas que resultan de cualquier hábito o carácter.

Ahora bien, como estas ventajas son gozadas por las personas poseedoras de ese carácter, jamás podrá ser el *amor propio* lo que hace que sea agradable su contemplación, a nosotros, espectadores, y lo que estimula nuestra estima y aprobación. No hay fuerza de imaginación que pueda convertirnos en otra persona y hacernos imaginar que, siendo esa persona, obtenemos beneficios debido a las valiosas cualidades que le pertenecen. O, si lo hiciese, no habría presteza de imaginación posible que pudiera transportarnos de nuevo a nosotros mismos y hacernos amar y estimar esa persona como diferente a nosotros. Ideas *(views)* y sentimientos *(sentiments)* tan opuestos a la verdad conocida y tan opuestos entre sí, no podrían tener lugar, al mismo tiempo, en la misma persona. Por consiguiente, toda sospecha de consideraciones egoístas queda excluída de aquí. El principio que mueve nuestro corazón y que nos interesa en la felicidad de la persona que contemplamos es muy diferente. Cuando su natural talento y sus habilidades adquiridas nos presentan la visión de la elevación, del progreso, de la reputación, del éxito favorable, del constante dominio de la fortuna y de la ejecución de grandes empresas ventajosas, nos sentimos tocados por imágenes muy agradables y sentimos que surge complacencia y consideración hacia ella. Las ideas de felicidad, de gozo, de triunfo, de prosperidad están relacionadas con todas las circunstancias de su carácter y difunden en nuestros espíritus un agradable sentimiento de simpatía y de carácter humanitario [1].

[1] Podríamos atrevernos a afirmar que no hay criatura humana a la cual la apariencia de la felicidad — siempre que no exista envidia o

Supongamos una persona constituída de un modo tal que carece de todo interés por sus semejantes y que considera la felicidad y la miseria de todos los seres sensibles con una indiferencia mayor aún que dos matices contiguos del mismo color. Supongamos que, estando la prosperidad de las naciones en una mano y su ruina en la otra se le pidiese que decidiera, que se quedara como el asno del escolástico, irresoluto e indeterminado, entre iguales motivos o, más bien, como el mismo asno entre dos pedazos de madera y de mármol, sin ninguna propensión o inclinación hacia un lado o hacia otro. Creo que ha de admitirse como justa consecuencia que una persona semejante, al ser completamente indiferente, tanto para el bien público de una comunidad como para la utilidad privada de los demás, consideraría todas las cualidades, por más perniciosas o benéficas que fueran para la sociedad, o para su poseedor, con la misma indiferencia con que miraría el objeto más común y sin interés.

Pero si en vez de este monstruo imaginado suponemos que un *hombre* da un juicio o toma una determinación en

propósitos de venganza — no proporcione placer, así como la de la miseria, disgusto. Esto parece inseparable de nuestra constitución y contextura. Pero sólo los espíritus más generosos son impulsados a buscar apasionadamente el bien de los demás, y a abrigar una verdadera pasión por el bienestar de ellos. En los hombres de espíritu estrecho y mezquino esta simpatía no alcanza más que a un débil sentimiento de la imaginación que sólo sirve para excitar los sentimientos de complacencia o de censura, y los hace que apliquen a los objetos denominaciones honrosas o deshonrosas. Una persona que se encuentra en la más sórdida miseria, por ejemplo, alaba sobremanera la *aplicación* y la *frugalidad* aún en los demás y, en su estimación, los pone por encima de todas las otras virtudes. Conoce el bien que surge de ellas y siente esa especie de felicidad con una simpatía más vivaz que cualquier otra que se le pudiera presentar, aunque quizá no habría de desprenderse de un chelín para hacer la fortuna del hombre aplicado a quien alaba tanto.

el caso, hay para él un claro motivo de preferencia — si todo lo demás es igual — y, por más fría que sea su elección, si su corazón es egoísta o si las personas interesadas están distantes de él, aún así debe haber una elección o distinción entre lo que es útil y lo que es pernicioso. Ahora bien, esta distinción es completamente la misma *distinción moral* que tanto — y en gran parte tan vanamente — ha sido investigada. Los mismos dones del espíritu en todas las circunstancias, están de acuerdo con los sentimientos de la moral y del carácter humanitario; el mismo temperamento es susceptible de muchos grados de un sentimiento y de otro, y la misma alteración de los objetos, al acercarse o al conectarse entre sí, aviva a uno y a otro, ya que, en todo respecto, aun en el más mínimo, están gobernados por las mismas leyes y están movidos por los mismos objetos.

¿Por qué infieren los filósofos, con la mayor certeza, que la luna es mantenida en su órbita por la misma fuerza de gravedad que hace que los cuerpos caigan sobre la superficie de la tierra, sino porque estos efectos son, según los cálculos, similares e iguales? ¿No ha de traer, acaso, este argumento, una convicción tan poderosa en las disquisiciones morales como en las naturales?

Sería superfluo probar detenidamente que todas las cualidades útiles al poseedor son aprobadas y que las contrarias son censuradas. Para ello bastará la más mínima reflexión sobre lo que constituye la experiencia diaria. Sólo mencionaremos unos pocos ejemplos, a fin de alejar toda duda o vacilación.

La cualidad más útil para ejecutar cualquier empresa es la discreción, mediante la cual mantenemos relaciones seguras con los demás, prestamos la atención debida a su carácter y al nuestro, pensamos todas las circunstancias de los negocios que emprendemos, y empleamos los medios más certeros y seguros para el logro de cualquier finalidad u objetivo. Quizá a un Cromwell o a un De Retz la discreción pueda

parecer la virtud del regidor, como la llama el Dr. Swift; y, al ser incompatible con los vastos planes a los cuales los impulsaban su coraje y ambición, podría ser en ellos realmente una falta o una imperfección. Pero en la conducta de la vida diaria ninguna virtud es más necesaria que ésta, no sólo para obtener éxito, sino también para evitar los más fatales extravíos y desilusiones. Como ha observado un elegante escritor, hasta los mejores dones pueden ser fatales a quien los posee, si ella falta, del mismo modo que Polifemo, privado de su ojo, era el más expuesto debido a su enorme fuerza y estatura.

En verdad, el mejor carácter, si no fuera demasiado perfecto para la naturaleza humana, es aquel que no es dominado por temperamento de ninguna clase, sino que alternativamente emplea precaución y espíritu de empresa, según sean *útiles* al fin intentado. Tal es la excelencia que St. Evremont asigna al Mariscal Turena, el cual, con la edad, mostraba mayor temeridad en sus empresas militares, y ahora, conociendo perfectamente todos los aspectos de la guerra debido a una experiencia tan larga, ha avanzado con mayor firmeza y seguridad por el camino que conoce tan bien. Fabio, dice Maquiavelo, era prudente; Escipión, emprendedor. Y ambos tuvieron éxito porque la situación de los negocios de Roma, durante el gobierno de cada uno de ellos, estaba peculiarmente adaptada a su genio, pero ambos habrían fallado si estas situaciones se hubieran dado vuelta. Es feliz aquel a quien las circunstancias se amoldan a su temperamento, pero es más excelente aquel que puede amoldar su temperamento a cualquier circunstancia.

¿Qué necesidad hay de hacer demostraciones de alabanzas al trabajo y de enaltecer sus ventajas para la adquisición de poder y de riquezas o para construir lo que en el mundo llamamos una fortuna? De acuerdo a la fábula, la tortuga por su perseverancia ganó la carrera a la liebre, aunque ésta era mucho más veloz. El tiempo de un hombre, cuando está

bien administrado, es como un campo cultivado, en el cual unos pocos metros cuadrados producen más de lo que es útil para la vida, que vastas provincias, aun en los terrenos más ricos, si están invadidas por zarzas y malezas.

Pero toda espectativa de éxito en la vida, o siquiera de subsistencia tolerable, debe decaer si falta una razonable frugalidad. El capital acumulado disminuye a diario en vez de aumentar y deja a su poseedor mucho más descontento porque, al no poder reducir sus gastos cuando dispone de una gran renta, menos podrá vivir contento con una pequeña. De acuerdo a Platón [1], las almas de los hombres, inflamadas con impuros apetitos, y perdiendo el cuerpo, que era lo único que proporcionaba medios de satisfacción, revolotean por la tierra y frecuentan los lugares que guardan sus cuerpos, poseídos de un vehemente deseo de recuperar los órganos sensoriales perdidos. Así podemos ver despreciables derrochadores que han consumido sus fortunas en orgías desenfrenadas, entregándose a cualquier mesa abundantemente servida y a cualquier reunión de placer, odiada hasta por los viciosos y despreciada hasta por los locos.

Un extremo de la frugalidad es la avaricia, la cual, como priva al hombre del uso de sus riquezas y también de la hospitalidad y todo goce social, es justamente censurada por doble motivo. La prodigalidad, el otro extremo, es comúnmente más dañina al hombre mismo. Cada uno de estos extremos es más censurado que el otro según el temperamento de la persona que censura y de acuerdo a su mayor o menor sensibilidad al placer, sea social o sensual.

Con frecuencia las cualidades derivan su mérito de fuentes complicadas. La honestidad, la fidelidad y la verdad son alabadas debido a su inmediata tendencia a promover los intereses de la sociedad, pero después que estas virtudes están establecidas de una vez sobre esta base, también se las consi-

[1] *Fedón.*

dera ventajosas a la persona misma, y fuente de confianza y de fe, únicas cosas que pueden dar a un hombre alguna consideración en esta vida. Una persona se hace despreciable, y no menos odiosa, cuando olvida el deber que en este respecto tiene para consigo mismo y la sociedad.

Quizá esta consideración es la fuente principal de la extraordinaria censura que se expresa sobre los casos de falla en las mujeres en lo que toca a la castidad. El máximo respeto que este sexo puede lograr deriva de su fidelidad, y una mujer llega a ser vulgar y vil, pierde su rango y queda expuesta a toda clase de insultos si falla en este particular. La menor caída es aquí suficiente para infamar su carácter. Una mujer tiene tantas oportunidades de satisfacer secretamente estos apetitos que nada puede darnos seguridad salvo su absoluta modestia y reserva; y una vez cometido el delito, difícilmente puede ser reparado por entero. Si un hombre se comporta cobardemente en una ocasión, una conducta contraria lo puede reintegrar a su carácter. Pero una mujer cuyo comportamiento haya sido disoluto una vez ¿por qué medios podrá ser capaz de asegurarnos que ha tomado mejores resoluciones y que tiene suficiente dominio de sí misma para ponerlas en práctica?

Se admite que todos los hombres están igualmente deseosos de la felicidad, pero pocos tienen éxito en la persecución. Una causa considerable es la falta de fuerza de espíritu que puede capacitarlos para resistir la tentación de las comodidades y placeres presentes y hacerlos adelantar en la búsqueda de más distantes goces y beneficios. Nuestras afecciones, después de una visión general de sus objetos, se forman ciertas reglas de conducta y ciertas normas de preferencias de una más que de otras, y estas decisiones, aunque realmente son el resultado de nuestras serenas pasiones y tendencias, — porque ¿qué otra cosa puede determinar que un objeto sea preferible o no? — se dice sin embargo, debido a un uso indebido de los términos, que son determinaciones de la pura

razón o reflexión. Pero cuando algunos de estos objetos se acercan más a nosotros o se muestran favorecidos por una posición o situación ventajosa que pueden prender nuestro corazón o imaginación, se confunden generalmente nuestras resoluciones generales, se prefiere un pequeño goce y recibimos una perdurable vergüenza e infortunio. Y por más que los poetas puedan emplear su ingenio y elocuencia en celebrar el placer presente y en rechazar todas las alejadas perspectivas de la fama, de la salud o de la fortuna, es obvio que, esta práctica es fuente de toda la disolución y del desorden, del arrepentimiento y de la miseria. Un hombre de temperamento fuerte y determinado se adhiere tenazmente a sus resoluciones generales y no es reducido ni por las tentaciones del placer ni aterrorizado por las amenazas del dolor, sino que mantiene en vista aquellas remotas intenciones por las cuales asegura a la vez su honor y su felicidad.

El hecho de estar satisfecho consigo mismo *(self-satisfaction)*, por lo menos en parte, es una ventaja en la cual están interesados tanto los sabios como los locos, pero es la única, ya que no hay ninguna otra circunstancia en la conducta de la vida en la cual estén a la par. Un loco es completamente incapaz en lo que se refiere a los negocios, los libros y la conversación, y a menos que su condición lo condene a la más burda faena, queda hecho una carga *inútil* sobre la tierra. Consecuentemente, vemos que los hombres son en extremo celosos de su carácter en este particular, y se han visto muchos casos de libertinaje y de felonía, la mayoría de ellos confesados abiertamente, pero no se ha visto ninguno de soportar pacientemente la imputación de ignorancia y estupidez. Hasta Dicearco, el general macedonio que, según Polibio[1], erigió un altar a la impiedad y otro a la injusticia con el fin de desafiar a la humanidad, estoy seguro que se habría sobresaltado ante el epíteto de *tonto* y habría

[1] Lib. XVII. Cap. 35.

protestado vengarse de una designación tan injuriosa. Salvo el afecto de los padres, que es el vínculo más fuerte e indisoluble de la naturaleza, no hay ningún otro lazo con fuerza suficiente para soportar el disgusto que se debe a este calificativo. Aun el amor mismo, que puede subsistir frente a la traición, ingratitud, malicia, e infidelidad, se extinge ante esta denominación, tan pronto como la percibe y reconoce. Ni la fealdad ni la vejez son más fatales en el dominio de la pasión que la estupidez. Hasta este punto son pavorosas las ideas de una completa incapacidad para cualquier fin o empresa, y de un continuo error y mala conducta en la vida.

¿En qué casos se pregunta si es más valiosa una inteligencia rápida o una lenta? y si una que a primera vista penetra hondamente en el asunto, pero que no puede realizar nada mediante el estudio ¿es mejor o peor que un carácter contrario, que debe lograr trabajosamente todo a fuerza de aplicación? ¿Es mejor una cabeza clara o una inventiva abundante? ¿Un profundo ingenio o un juicio seguro? En una palabra ¿qué carácter, o qué particular disposición del entendimiento es más excelente que otra? Es evidente que no podemos contestar a ninguna de estas preguntas sin considerar cuál de estas cualidades capacita mejor a un hombre para el mundo y lo lleva más lejos en cualquier empresa.

Si un sentido refinado y exaltado no es *útil* como sentido común, su rareza, su novedad y la nobleza de sus objetos constituyen alguna compensación, pues son admirados por la humanidad, así como el oro, aunque menos utilizable que el hierro, adquiere, por su escasez, un valor muy superior.

Los defectos del juicio no pueden ser remediados por ninguna inventiva o artificio, pero sí los de la memoria — tanto en los negocios como en los estudios — con método y aplicación y mediante la diligencia de hacerlo todo por escrito. Así, casi nunca oímos que la poca memoria de una persona sea una razón del fracaso de alguna empresa. Pero en la antigüedad, cuando nadie era bien visto sin el talento de la

oratoria y cuando el auditorio era demasiado delicado para soportar discursos tan toscos y desordenados como los que nuestros improvisados oradores ofrecen en las asambleas públicas, la facultad de la memoria era de máxima importancia y por tanto era mucho más estimada que hoy. No se menciona casi en la antigüedad ningún genio que no sea célebre por este talento, y Cicerón lo cuenta entre otras sublimes cualidades del mismo César [1].

Los particulares usos y costumbres alteran la utilidad de las cualidades, y también su mérito. Las situaciones y los accidentes particulares tienen, en cierto grado, la misma influencia. Se estimará siempre más a aquel que posea los dones y prendas que convienen a su situación y profesión, que a aquel a quien la fortuna ha colocado en situación desventajosa. Las virtudes privadas o egoístas son, en este respecto, más arbitrarias que las públicas y sociales. En otros respectos están, quizá, menos expuestas a duda y controversia.

En este reino, en los últimos años, ha prevalecido una ostentación tan continuada entre los hombres de vida *activa* con respecto al *patriotismo*, y entre aquellos de vida *especulativa* con respecto a la *benevolencia* y, sin duda, se han descubierto tantas maniobras dolosas en ambas que el público está dispuesto, sin ninguna mala intención, a mostrar una hosca incredulidad respecto de estas dotes morales y aun a veces a negar su realidad y existencia. De igual manera veo que antiguamente, la reiterada jerigonza de los cínicos y estoicos acerca de la *virtud*, sus magníficas palabras y sus escasos hechos, originaron disgusto entre los hombres, y Luciano, — que, aunque licencioso en lo que se refiere al placer, es sin embargo, un escritor muy moral en otros respectos — no puede a veces hablar de la virtud, tan vanagloriada, sin

[1] "Fuit in illo ingenium, ratio, memoria, literae, cura, cogitatio, diligentia, etc." *Philip.* 2.

traducir síntomas de fastidio y de ironía [1]. Pero cualquiera sea la razón de esta displicente delicadeza, jamás podrá llegar a hacernos negar la existencia de toda clase de mérito y todas las distinciones de costumbres y conductas. Además de la discreción, cautela, espíritu de empresa, aplicación, asiduidad, frugalidad, economía, buen sentido, prudencia y discernimiento, además de estos dones, digo, cuyos mismos nombres obligan a reconocer su mérito, hay muchos otros a los cuales el escepticismo más determinado no puede ni por un momento refutar un tributo de alabanza y aprobación. Nadie negará jamás que la templanza, sobriedad, paciencia, constancia, perseverancia, presciencia, consideración, reserva, orden, insinuación, habilidad, presencia de espíritu, rapidez de concepción, facilidad de expresión y mil más de la misma clase, son excelencias y perfecciones. Como su mérito consiste en su tendencia a servir a la persona que las posee sin ninguna magnífica pretensión de mérito público o social, no recelamos mayormente de sus exigencias y fácilmente las incluímos en la lista de las cualidades laudables. No reparamos que mediante esta concesión hemos preparado el camino a todas las demás excelencias morales y no podemos dudar más, coherentemente, respecto a la benevolencia, patriotismo y carácter humanitario.

Parece cierto, en verdad, que las primeras apariencias son aquí, como es usual, en extremo engañosas, y que es más difícil, especulativamente, reducir al amor a sí mismo el mérito que asignamos a las virtudes egoístas arriba mencionadas, que aún el de las virtudes sociales de la justicia y la beneficencia. Para este último fin sólo necesitamos decir

[1] Ἀρετήν τινα, καὶ ἀσώματα, καὶ λήρους μεγάλῃ τῇ φωνῇ ξυνειρόντων. Luc. *Timon.* 9. Por otra parte, Καὶ συναγαγόντες (οἱ φιλόσοφοι) εὐεξαπάτητα μειράκια τήν τε πολυθρύλητον ἀρετὴν τραγῳδοῦσι *(Icaro)*. En otro lugar se lee: Ἤ ποῦ γάρ ἐστιν ἡ πολυθρύλητος ἀρετή, καὶ φύσις, καὶ εἱμαρμένη, καὶ τύχη, ἀνυπόστατα καὶ κενὰ πραγμάτων ὀνόματα; *(Deor. Concil 13)*.

que, cualquiera sea la conducta que promueva el bien de la comunidad, es amada, encomiada y estimada por la comunidad debido a la utilidad y el interés compartidos por todos; y aunque este afecto y consideración puedan ser, en realidad de gratitud y no de amor a sí mismo, los razonadores superficiales no pueden hacer fácilmente una distinción, por más que ésta sea de naturaleza tan evidente; y, al final, hay motivo para sostener por el momento la objeción y la disputa. Pero ya que las cualidades que sólo tienden a la utilidad de su poseedor, sin ninguna referencia a nosotros o a la comunidad, son aún estimados y valuados ¿por medio de qué teoría o sistema podemos explicar este sentimiento de amor propio o deducirlo de su origen preferido? Parece necesario confesar aquí que la felicidad y miseria de los otros no son espectáculos enteramente diferentes para nosotros, sino que la vista de las primeras, sea en sus causas o en sus efectos, igual que la luz del sol o la contemplación de unas llanuras bien cultivadas, — para no elevar más nuestras pretensiones — comunica un gozo y satisfacción secretos, y la aparición de la última, igual que una nube amenazadora o un paisaje desolado, pone una niebla melancólica en la imaginación. Y una vez que hemos hecho esta concesión se acabó la dificultad, de suerte que podemos esperar que desde ahora, en todos los investigadores especulativos prevalecerá una natural y espontánea interpretación de los fenómenos de la vida humana.

Segunda Parte

No sería impropio considerar en este lugar la influencia de los dones corporales y de los bienes de fortuna sobre nuestros sentimientos de consideración y estima, y considerar si estos sentimientos fortifican o debilitan la presente teoría. Se ha de esperar, naturalmente, que la belleza del cuerpo, como suponen todos los antiguos moralistas, será similar, en

algunos aspectos, a la del espíritu y que toda clase de estimación que se concede a un hombre, ha de tener algo de parecido en su origen, surja de sus dones espirituales o de la situación de sus circunstancias exteriores.

Es evidente que una fuente considerable de *belleza* en los animales es la ventaja que obtienen debido a la particular estructura de sus extremidades y miembros, adecuados a la particular manera de vida a la cual están por naturaleza destinados. Las justas proporciones de un caballo descritas por Jenofonte y Virgilio son las mismas que las que aprecian los jinetes actuales porque su fundamento es el mismo, esto es, la experiencia de lo que hay de útil o dañino en el animal.

Anchas espaldas, vientre pequeño, fuertes articulaciones y piernas ahusadas son hermosas cualidades en nuestra especie porque son signos de fuerza y de vigor. Aunque las ideas de utilidad y sus opuestas no pueden determinar qué es hermoso o feo, son evidentemente la fuente de una parte considerable de aprobación o de desagrado.

En los tiempos antiguos, como la fuerza y la destreza corporal eran de la mayor *utilidad* e importancia en la guerra, eran también mucho más estimadas y valuadas que actualmente. Sin insistir en Homero y otros poetas, podemos observar que los historiadores no tienen escrúpulo en mencionar la *fuerza del cuerpo* entre otras prendas del mismo Epaminondas, en el cual veían el mayor héroe, estadista y general de todos los griegos [1]. Igual alabanza se concede a Pompeyo, que fué uno de los más grandes romanos [2]. Este ejemplo es

[1] *Cum alacribus, saltu; cum velocibus, cursu; cum validis reste certabat. Sallust.* apud Veget.

[2] *Diodorus Siculus.* Lib. XV. Quizá no sea impropio dar el carácter de Epaminondas, tal como lo presenta el historiador, a fin de mostrar las ideas de mérito perfecto que dominaban en aquella época. En otros hombres ilustres, dice, se observará que cada uno posee alguna cualidad brillante, que es la base de su fama. En Epaminondas todas estas *virtu-*

similar al que anteriormente observamos con respecto a la memoria.

¡Qué escarnio y desprecio logra en ambos sexos la *impotencia!* Porque el infeliz que está en estas condiciones es considerado como privado de un placer tan capital en la vida, y al mismo tiempo, de comunicarlo a los demás. Como la *esterilidad* en las mujeres es también una especie de *inutilidad,* es también un reproche, pero no del mismo grado, por razones muy patentes, según la teoría que nos ocupa.

En la pintura y en la escultura no hay regla más indispensable que la del equilibrio de las figuras y la de colocarlas con la máxima exactitud en su justo centro de gravedad. Una figura que no esté correctamente equilibrada es fea porque suscita las ideas desagradables de caída, peligro y dolor [1].

des se encuentran unidas: fuerza corporal, elocuencia de expresión, vigor de espíritu, desprecio por las riquezas, suavidad de temperamento y, lo que debe ser principalmente considerado: valentía y habilidad de conducción en la guerra.

[1] Todos los hombres están igualmente expuestos al dolor, la enfermedad y la descompostura, y luego pueden nuevamente recuperar la salud y el alivio. Como estas circunstancias no hacen diferencia entre un hombre y otro, no son fuente de orgullo ni de humildad, de respeto o de desprecio. Pero al comparar nuestra especie con las superiores, el hecho de que todos nosotros estemos tan expuestos a enfermedades y debilidades constituye una consideración muy mortificante y así, los teólogos usan este argumento para deprimir la arrogancia y la vanidad. Tendrían más éxito si la pendiente usual de nuestros pensamientos no estuviese perpetuamente inclinada a compararnos con los demás. Las debilidades de la vejez son mortificantes porque puede ocurrir una comparación con los jóvenes. Se oculta cuidadosamente el mal del rey porque afecta a los demás y porque a menudo se transmite a la posteridad. Ocurre casi lo mismo con las enfermedades que provocan imágenes que producen asco o terror: la epilepsia, por ejemplo, las úlceras, las llagas, las costras, etc.

Como ya se ha explicado, una disposición o inclinación espiritual que permite a un hombre a encumbrarse en el mundo y a aumentar su fortuna da derecho a la estima y consideración. Puede suponerse naturalmente, por tanto, que la efectiva posesión de riquezas y de autoridad ha de tener una considerable influencia sobre estos sentimientos.

Examinemos cualquier hipótesis por la cual podemos explicar la consideración que se tiene con los ricos y poderosos: no encontraremos ninguna satisfactoria salvo aquella que la deriva del goce comunicado al espectador por las imágenes de la prosperidad, felicidad, tranquilidad, abundancia, autoridad, y la satisfacción de todo apetito. El amor a sí mismo, por ejemplo, que algunos pretenden considerar como fuente de todo sentimiento, es sin duda insuficiente para este fin. Si no aparece amistad o buena voluntad, es difícil concebir sobre qué podemos fundar nuestras esperanzas de una ventaja proveniente de las riquezas de los demás, si bien naturalmente respetamos a los ricos aún antes de descubrir cualquiera de esas favorables disposiciones respecto a nosotros.

Somos afectados por los mismos sentimientos aún cuando estamos en una situación tan exterior a la esfera de su actividad, que ni puede suponerse que puedan servirnos. En todas las naciones civilizadas un prisionero de guerra es tratado con todo el respeto que merece su condición, y es evidente que las riquezas son decisivas para fijar la condición de cualquier persona. Si también se considera el linaje y la cualidad, tenemos todavía un argumento para nuestro propósito. Pues ¿qué es lo que llamamos hombre de abolengo sino uno que desciende de una larga sucesión de ricos y poderosos antecesores y que logra nuestra estima por su vinculación con personas que nosotros estimamos? Sus antecesores, por tanto, aunque están muertos, son respetados, en cierto modo, debido a sus riquezas y, por tanto, sin ninguna clase de espectativa.

Pero para no ir hasta los muertos o los prisioneros de guerra para encontrar ejemplos de este desinterés respecto de las riquezas, podemos observar tan sólo con un poco de atención los fenómenos que ocurren en la vida y en la conversación cuotidiana. Supongamos que un hombre de competente fortuna y sin profesión, al ser presentado a una reunión de extranjeros, los trata naturalmente con diferentes grados de respeto según es informado de sus diferentes fortunas y condiciones, si bien es imposible que él puede de súbito pretender — quizá no admitiría — alguna ayuda pecuniaria proveniente de parte de ellos. Un viajero es siempre admitido en reuniones y en ellas encuentra una cortesía proporcional a lo que el número de sirvientes y equipos digan de su fortuna. En una palabra, las diferentes categorías de hombres están, en buena parte, reguladas por las riquezas. Y esto es así con respecto a los superiores como a los inferiores, a los conocidos o a los extraños.

Sólo queda, pues, concluir que, como las riquezas son deseadas por nosotros sólo como medio para satisfacer nuestros apetitos, sea actualmente o en algún imaginario período futuro, ellas dan origen a la estima en los otros meramente porque tienen esa influencia. Su misma esencia o naturaleza es, en verdad, que tienen una directa referencia a las comodidades, conveniencias y placeres de la vida; de otro modo sería igualmente valiosa la cuenta de un banquero arruinado o un tesoro en una isla desierta. Cuando nos aproximamos a un hombre que está, como decimos, en una posición acomodada, se nos presentan las agradables ideas de la abundancia, satisfacción, limpieza, calor; una casa alegre, un moblaje elegante, una mesa pronta, y todo lo que es deseable en lo que se refiere a comidas, bebidas y vestidos. Por el contrario, cuando aparece un hombre pobre, inmediatamente sorprenden nuestra fantasía las desagradables imágenes de la necesidad, penuria, trabajo pesado, moblaje sucio, burdas y deshilachadas ropas, comidas nauseabundas y bebidas insípidas. ¿Qué

más queremos decir cuando decimos que uno es rico y el otro pobre? Y como el respeto o el desprecio son la consecuencia natural de estas diferentes situaciones en la vida, se ve fácilmente qué nueva luz y evidencia esto arroja sobre nuestra teoría precedente acerca de todas las distinciones morales [1].

Un hombre que se haya librado de todos los prejuicios ridículos y que está completa, sincera y firmemente convencido, tanto por la experiencia como por la filosofía, que la diferencia de fortuna establece una diferencia mucho menor en la felicidad de lo que vulgarmente se imagina, un hombre semejante no mide la estimación por las rentas de su conocido. Por cierto que exteriormente puede demostrar superior deferencia por el señor que por el vasallo, puesto que sus riquezas son más convenientes al ser la más fija y determinada fuente de distinción. Pero sus sentimientos íntimos están más regulados por los caracteres personales de los hombres que por los accidentales y caprichosos favores de la fortuna.

[1] Hay algo de extraordinario y aparentemente inexplicable en el funcionamiento de nuestras pasiones cuando consideramos la fortuna y la posición de los demás. Muy a menudo el progreso y la prosperidad del prójimo producen envidia, la cual es una poderosa mezcla de odio que surge principalmente de la comparación de nosotros mismos con otra persona. Al mismo tiempo o, por lo menos, poco después, podemos sentir la pasión del respeto, la cual es una especie de afecto o buena voluntad, combinado con la humildad. Por otra parte, las desgracias de nuestros semejantes con frecuencia nos producen lástima, lo cual tiene en sí una fuerte mezcla de buena voluntad. Este sentimiento de piedad está íntimamente aliado al de desprecio, lo cual es una especie de desagrado, mezclado de orgullo. Sólo señalo estos fenómenos como tema de especulación para aquellos que tengan curiosidad por las investigaciones morales. Para nuestro trabajo presente basta con observar, en general, que el poder y las riquezas generalmente producen respeto; la pobreza y la bajeza, desprecio; si bien particulares consideraciones e incidentes a veces pueden hacer surgir las pasiones de la envidia y de la piedad.

En la mayor parte de los países de Europa la familia, esto es, la riqueza hereditaria — señalada con títulos y símbolos de soberano— es la más importante fuente de distinción. En Inglaterra se considera más la opulencia y abundancia presente. Cada práctica tiene sus ventajas y sus desventajas. Cuando se respeta el abolengo, los espíritus inactivos y exánimes permanecen en arrogante indolencia y no hacen más que soñar en linajes y genealogías, mientras los generosos y ambiciosos buscan honor y autoridad, reputación y favor. Cuando las riquezas constituyen el ídolo principal, la corrupción, la venalidad y la rapiña prevalecen, al mismo tiempo que florecen las artes, industrias, el comercio y la agricultura. Como el primer prejuicio es ventajoso para la virtud militar, es más adecuado a las monarquías; y como el segundo es un estímulo importantísimo para el trabajo industrial, está más de acuerdo con un gobierno republicano. Consecuentemente vemos que estas formas de gobierno, al modificar la *utilidad* de las costumbres tienen un efecto proporcional en los sentimientos de la humanidad.

SECCIÓN SÉPTIMA

DE LAS CUALIDADES INMEDIATAMENTE AGRADABLES A NOSOTROS MISMOS

Quienquiera que haya pasado una velada con gente melancólica y seria, y haya observado cuán repentinamente se animó la conversación y qué vivacidad se difundió en el semblante, el discurso y el comportamiento de cada uno, al llegar un amigo bullicioso y de buen humor, quienquiera que sea el que haya observado esto, admitirá fácilmente que la jovialidad tiene gran mérito y concilia naturalmente la buena voluntad de la humanidad. En verdad, ninguna cualidad se comunica más rápidamente en torno de sí porque ninguna tiene mayor propensión a desplegarse en la conversación jovial y las diversiones agradables. La llama se expande por todo el círculo y hasta el más sombrío y malhumorado es con frecuencia alcanzado por ella. A pesar de que Horacio ha dicho que la melancolía odia a la alegría tengo alguna dificultad en admitirlo porque siempre he observado que cuando el regocijo es decente y moderado la gente seria es la que más gusta de él porque disipa la tristeza que generalmente los oprime, y les da un goce natural.

A partir de esta influencia de la jovialidad, en lo que se refiere al comunicarse y a atraer nuestra aprobación, pode-

mos percibir que hay otro conjunto de cualidades mentales que, sin ninguna utilidad o tendencia a otro bien para la comunidad o para su poseedor, difunde satisfacción a los que lo tienen y procuran amistad y respeto. Su inmediata sensación es agradable a la persona que le posee. Los demás se ponen del mismo humor y captan el sentimiento por contagio o natural simpatía, y como no podemos evitar amar lo que nos agrada, surge una benévola emoción hacia la persona que comunica tanta satisfacción. Su presencia constituye un animado espectáculo que difunde sobre nosotros un goce y una complacencia más serenos. Nuestra imaginación, al entrar en sus sentimientos y disposición, es afectada de un modo mucho más agradable que si se nos presentara un temperamento melancólico, abatido, sombrío e impaciente. De aquí el afecto y aprobación que acompañan al primero y la aversión y disgusto con que consideramos al segundo [1].

Pocos hombres han de envidiar el carácter de Cayo, según César:

He loves no play,
As thou do'st, Anthony: he hears no music:
Seldom he smiles; and smiles in such a sort,
As if he mock'd himself, and scorned his spirit
That could be mov'd to smile at any thing [2].

[1] No hay persona que, en particulares ocasiones, no sea afectada por todas las pasiones desagradables: miedo, cólera, melancolía, pena, depresión, ansiedad, etc. Pero mientras éstas son naturales y universales no se diferencian entre un hombre y otro y jamás pueden ser objeto de censura. Sólo cuando la disposición *propende* a alguna de estas desagradables pasiones ellas desfiguran el carácter y, al fastidiar, producen el sentimiento de desaprobación en el espectador.

[2] No le gustan los espectáculos
como a ti, Antonio; no escucha música;
rara vez sonríe, y sonríe de un modo
que parece burlarse de sí mismo y de su espíritu
porque alguna cosa lo puede mover a risa.

Y estos hombres, como César agrega, no sólo son generalmente peligrosos sino que, al tener poco goce íntimo, jamás pueden hacerse agradables a los demás o contribuir al entretenimiento público. En todas las naciones y edades cultas se considera que un cierto gusto por el placer, cuando va acompañado de moderación, de sobriedad y templanza tiene un mérito considerable, aún en los más grandes hombres y se hace aún más necesario en aquellos de inferior jerarquía y carácter. Un escritor francés da una agradable representación de su propio espíritu en este particular: "Amo la virtud, dice, sin austeridad; el placer, sin voluptuosidad, y la vida, sin temer su fin" [1].

¿Quién no se estremece ante cualquier notable ejemplo de grandeza de espíritu o de dignidad de carácter, de elevado sentimiento o de desdén por las acciones serviles, y del noble ánimo y orgullo que surgen de la virtud consciente? Lo sublime, dice Longino, no es a menudo más que el eco o la imagen de la grandeza moral, y cuando esta cualidad aparece en alguien, aun cuando no se pronuncie una palabra, excita nuestra admiración y nuestro aplauso, como puede observarse en el famoso silencio de Ajax en la *Odisea*, que expresa un desdén más noble y una resignación más absoluta que la que cualquier lenguaje podría manifestar [2].

"Si yo fuera Alejandro — decía Parmenio — aceptaría estos ofrecimientos que hace Darío". "También yo los aceptaría — replicó Alejandro —, si yo fuese Parmenio". Y, según Longino, este dicho es admirable por la misma razón [3].

El mismo héroe de que acabamos de hablar gritó a sus soldados, cuando éstos se negaban a seguirlo a las Indias: "Id,

[1] *J'aime la vertu, sans rudesse;*
J'aime le plaisir, sans molesse;
J'aime la vie, et n'en crains point la fin.
St. Evremond.

[2] Longino, *De sublimitate*, Cap. IX.

[3] Idem.

y decid a vuestros conciudadanos que dejasteis a Alejandro concluyendo la conquista del mundo". Y el Príncipe de Condé, que siempre admiró este pasaje, decía: "Alejandro, abandonado por sus soldados, entre los bárbaros no dominados todavía por completo, sentía en sí mismo una dignidad y derecho de imperio que no podía creer que fuera posible que alguno se negara a obedecerlo. En Europa o en Asia, entre los griegos o entre los persas, todo era para él indiferente; en cualquier parte que encontrase hombres imaginaba que habría de encontrar súbditos".

El confidente de Medea recomienda en la tragedia sumisión y cautela, y al enumerar todas las desgracias de la infortunada heroína le pregunta qué tiene para sostenerse frente a tantos y tan implacables enemigos. "Tengo a mí misma — responde — a mí misma, y eso basta". Boileau recomienda justamente este pasaje como ejemplo de lo verdaderamente sublime [1].

Cuando Foción el modesto, el gentil Foción, fué llevado para ser ejecutado, se volvió hacia uno de sus compañeros de martirio que se estaba lamentando de su triste destino, y le dijo: "¿No es bastante gloria para ti morir con Foción?" [2]

Considérese ahora el retrato de Vitelio que nos presenta Tácito, cuando aquél había caído del imperio, prolongando su ignominia debido a un despreciable amor a la vida, entregado al despiadado populacho, sacudido, abofeteado y apaleado; obligado a levantar la cabeza porque le ponían un puñal bajo el mentón y expuesto a toda clase de injurias. ¡Qué abyecta infamia! ¡Qué humillación más baja! Y aún en este caso, dice el historiador, demostró síntomas de un espíritu no totalmente degenerado: a un tribuno que lo insultó le dijo: "Todavía soy vuestro emperador" [3].

[1] *Réflexion 10 sur Longuin.*

[2] PLUTARCO, *Vita Foc.*

[3] TÁCITO, *Histor.* Lib. III. Comenzando esta narración, el autor dice: *Laniata veste, foedum spectaculum ducebatur, multis increpantibus, nullo inlacrimante: deformitas exitus misericordiam abstulerat.* Para penetrarse profundamente en este método de pensar debemos reconocer la antigua máxima de que nadie debe prolongar su vida después que ha llegado a ser deshonrosa y que, como siempre se tiene derecho de disponer de ella, se hace entonces un deber separarse de ella.

En la sociedad y en la vida diaria jamás excusamos la absoluta falta de espíritu y de dignidad de carácter o de adecuado sentido de lo que se debe para consigo mismo. Este vicio es lo que propiamente llamamos *bajezas* cuando un hombre puede llegar a lo más servil y despreciable para obtener los fines que se propone, halaga a quienes lo ultrajan y se degrada a sí mismo por intimidades y familiaridades con indignos inferiores. Es tan necesario un cierto grado de generoso orgullo o de auto-estimación (*self-value*), que su ausencia en el espíritu desagrada del mismo modo que la falta de una nariz, de un ojo o de cualquiera de las partes más esenciales de la cara o de un miembro del cuerpo [1].

La utilidad del coraje, tanto para el público como para la persona que lo posee, es un claro fundamento de su mérito. Pero a cualquiera que considere debidamente el asunto le parecerá que esta cualidad tiene un peculiar esplendor que surge enteramente de sí mismo y de la noble elevación que le es inseparable. Su figura, presentada por pintores y poetas, manifiesta en cada rasgo un carácter sublime y una atrevida

[1] La ausencia de virtud a menudo puede ser un vicio y muy grave, como en el caso de la ingratitud así como en el de la bajeza. Si esperamos algo bello y nos vemos defraudados, esto nos produce una sensación de molestia que da lugar a una fealdad real. Asimismo, desde otro punto de vista, un carácter abyecto disgusta y es despreciable. Si una persona no tiene el sentido del valor en sí mismo no es probable que lo estimemos mucho. Y, si la misma persona, que se rebaja a sus superiores, es insolente con los inferiores —como ocurre con frecuencia— esta contradicción de comportamiento, en vez de corregir el vicio anterior lo agrava sobremanera pues le añade un vicio todavía más odioso. Véase la sección VIII.

confianza que llama la atención, atrae el afecto y difunde, por simpatía, un sentimiento similar entre los espectadores.

¡Qué brillantes colores usa Demóstenes[1] para representar a Filipo cuando el orador lo disculpa por su administración y justifica el obstinado amor por la libertad que había inspirado a los atenienses! "Yo contemplé a Filipo — decía — aquél con quien tú disputabas, mientras resueltamente se exponía a toda clase de heridas, con sus ojos sangrando, su cuello torcido, su brazo y su muslo acribillados, dejando a la fortuna cualquier parte del cuerpo que hubiese querido prender ya que, con lo que quedase, podría vivir con honor y gloria. Y, será menester decir todavía que, nacido en Pela, lugar hasta entonces vil e innoble, él estuviera inspirado por una ambición y sed de fama tan altas, mientras vosotros, atenienses",... (etc.). Estas alabanzas excitan una admiración de lo más vivaz, pero las consideraciones presentadas por el orador no nos llevan, como vemos, más allá del héroe mismo ni jamás tienen en cuenta las futuras consecuencias ventajosas de su valor.

El belicoso temperamento de los romanos, inflamado por continuas guerras, había elevado tanto su estima por el coraje que en su idioma lo llamaban *virtud,* a modo de excelencia y de distinción de todas las otras cualidades morales. Los suevos, en el decir de Tácito, arreglaban su cabello con un laudable propósito: no para amar o para ser amados; sólo se adornaban para aparecer más terribles a los ojos de sus enemigos[2]. Esta es una opinión del historiador que ha de parecer un poco fantástica en otros tiempos y países.

Los escitas, de acuerdo a Herodoto[3], después de escalpar a sus enemigos, preparaban la piel como cuero y la usaban como toalla, y aquel que poseía el mayor número de estas

[1] *De Corona.*

[2] *De moribus Germania.*

[3] Lib. IV.

toallas era el más estimado entre ellos. Hasta este punto la bravura bélica ha destruído en esta nación, como en muchas otras, los sentimientos humanitarios, que constituyen una virtud mucho más útil y atractiva.

Se puede observar, en efecto, que el coraje es la excelencia predominante en las naciones incultas que aún no han tenido una experiencia completa de las ventajas que acompañan a la beneficencia, a la justicia y a las virtudes sociales, y es muy celebrado por los poetas, recomendado por los padres e instructores y admirado por el público en general. La ética de Homero es, en este particular, muy diferente de la de Fenelón, su elegante imitador, y era la que convenía a una época en la cual un héroe, como hace notar Tucídides[1], podía preguntar a otro, sin que fuera una ofensa, si era o no un ladrón. Tal era hasta hace poco el sistema de ética que prevalecía en muchas bárbaras regiones de Irlanda, si podemos dar crédito a Spencer en su sensata descripción de ese reino[2].

La imperturbada tranquilidad filosófica, superior al dolor, a la pena, a la ansiedad, que asalta a todos los de fortuna adversa, pertenece a la misma clase de virtudes que el coraje. Consciente de su propia virtud, dicen los filósofos, el sabio se eleva por encima de todo accidente de la vida y, seguramente colocado en el templo de la sabiduría contempla a sus pies los infelices mortales ocupados en la persecución de honores, riquezas, reputación y toda clase de frívolos goces. Sin duda cuando estas pretensiones se manifiestan en su má-

[1] Lib. I.

[2] Es costumbre entre los hijos de sus caballeros — dice él — que tan pronto como son capaces de usar sus armas, se unan a tres o cuatro vagabundos o soldados con los cuales andan perezosamente de aquí para allá por el país, obteniendo el comer por única ocupación, hasta que se les ofrece alguna mala ocasión que los hace conocer y después de la cual son reputados como hombres de mérito que han demostrado su valentía.

xima fuerza son demasiado magníficas para la naturaleza humana. Pero tienen, sin embargo, una grandeza que sobrecoge al espectador y que despierta su admiración. Y mientras más nos aproximemos en la práctica a esta sublime tranquilidad e indiferencia — que debemos distinguir de una estúpida insensibilidad— más goce seguro obtendremos íntimamente y mayor grandeza de espíritu mostraremos al mundo. En verdad, la tranquilidad filosófica puede ser considerada como tan sólo una rama de la grandeza moral.

Todos admiramos a Sócrates, su perpetua serenidad y contento, en medio de la mayor pobreza y disgustos familiares, su resuelto desprecio por las riquezas y su magnánimo cuidado de conservar su libertad mientras rehusaba toda ayuda de sus amigos y discípulos, y hasta eludía la dependencia de un favor. Epicteto no tenía ni siquiera puerta en su tugurio o tabuco y, por tanto, pronto perdió su lámpara de hierro, único moblaje digno de ser robado. Pero como resolvió defraudar a los ladrones en el futuro, colocó una lámpara de barro que poseyó tranquilamente en adelante.

Entre los antiguos, los héroes de la filosofía, así como los de la guerra y el patriotismo, tienen una grandeza y fuerza de sentimiento que asombra nuestras estrechas almas y que hace que la rechacemos duramente como extravagante y sobrenatural. Yo confieso que ellos, por su parte, podrían haber tenido una razón igual para considerar como fantástico e increíble el grado de clemencia, carácter humanitario, orden, tranquilidad y de otras virtudes sociales que hemos logrado en la administración del gobierno en la edad moderna, si alguno de ellos hubiera podido entonces hacerse una justa representación de ellas. Esta es la compensación que la naturaleza o, mejor dicho, la educación, ha hecho en la distribución de las excelencias y las virtudes en estas diferentes edades.

El mérito de la benevolencia, que surge de su utilidad y de su tendencia a promover el bien de la humanidad, ya ha sido explicado, y es sin duda la fuente de una parte considerable

de la estimación que tan universalmente se le concede. Pero también se admitirá que la delicadeza y sensibilidad mismas del sentimiento, sus atrayentes afectos, sus cariñosas expresiones, sus delicadas atenciones y todo lo que brota del respeto y de la confianza mutuas, que forma parte de los cálidos vínculos de afecto del amor y la amistad, se admitirá, digo, que estos sentimientos, al ser deleitosos en sí mismos, se comunican necesariamente a los espectadores y disuelven a éstos en la misma delicadeza y cariño. Naturalmente se nos saltan las lágrimas de los ojos al aprehender un cálido sentimiento de esta naturaleza, nuestro pecho tiembla, nuestro corazón se agita y todo tierno principio humano de nuestra contextura se conmueve y nos da el goce más puro y satisfactorio.

Cuando los poetas describen los Campos Elíseos en los cuales los felices habitantes no necesitan la ayuda del prójimo, los representan, sin embargo, como manteniendo un trato de amor y de amistad, y sosiegan nuestra fantasía con las agradables imágenes de estas suaves y delicadas pasiones. La idea de una pacífica tranquilidad en una Arcadia pastoral es agradable debido a los mismos principios, como ya hemos hecho notar [1].

¿Quién querría vivir en medio de contínuos regaños y reyertas y entre mutuos reproches? La rudeza y dureza de estas emociones nos perturban y desagradan, sufrimos por contagio y simpatía, y no podemos quedarnos como espectadores indiferentes aunque estemos seguros de que estas irritadas pasiones no tendrán consecuencias perniciosas.

Una prueba segura de que el mérito de la benevolencia no deriva de su utilidad la podemos observar en el hecho de que, a modo de amable censura, decimos que una persona es demasiado buena cuando hace más de lo que le corresponde en la sociedad o lleva su atención por los demás allende los límites debidos. De igual modo, decimos que un hombre es

[1] Sección V, parte segunda.

demasiado alegre, demasiado intrépido, demasiado indiferente acerca de su fortuna, reproches que, en el fondo, implican mayor estimación que muchos panegíricos. Como estamos acostumbrados a tasar el mérito y el demérito de los caracteres principalmente por sus tendencias útiles o perniciosas, no podemos dejar de aplicar el epíteto de censura cuando descubrimos un sentimiento que se eleva a un grado dañino, pero puede ocurrir, al mismo tiempo, que su noble elevación o su atrayente ternura prenda de tal modo al corazón que más bien haga aumentar nuestra amistad e interés por esa persona[1].

Las relaciones y amoríos de Enrique IV de Francia — durante la guerra civil de la liga — frecuentemente dañaron sus intereses y su causa; pero todo el que sea joven, al menos, y amoroso, y que puede simpatizar con las pasiones delicadas, admitirá que esta misma debilidad — porque seguramente la llamarán así — hace, principalmente, que el héroe sea querido y los interese en su fortuna.

La excesiva valentía y resoluta inflexibilidad de Carlos XII arruinó a su propio país e infectó a todos sus vecinos, pero tiene en su apariencia tal grandeza y esplendor que nos conmueve de admiración y, en cierto grado, hasta podrían ser aprobadas si a veces no denunciaran síntomas demasiado evidentes de locura y de desorden.

Los atenienses pretendían haber sido los primeros en practicar la agricultura y la legislación, y siempre se estimaron sobremanera por el beneficio procurado de este modo a toda la razón humana. También se jactaban, y con razón, de sus belicosas empresas, en particular de las enviadas contra las innumerables flotas y ejércitos de los persas que invadieron Grecia durante los reinados de Darío y de Jerjes. Pero aunque no hubiese comparación en lo que se refiere a la utilidad

[1] Difícilmente admitiría censura el exceso de regocijo si no fuera que una alegría disoluta, sin una causa u objeto propios, es un síntoma seguro y característico de la locura, y que por esta razón disgusta.

entre estos honores de paz y de guerra, vemos, todavía, que los oradores que han escrito tan elaborados panegíricos sobre esa famosa ciudad han triunfado principalmente al mostrar sus hazañas guerreras. En Lisias, Tucídides, Platón e Isócrates, en todos ellos aparece la misma parcialidad que, si bien condenada por la calma razón y reflexión, es tan natural en el espíritu del hombre.

Se puede observar que el gran encanto de la poesía consiste en las vivaces pinturas de las pasiones sublimes, de la grandeza moral, del coraje, del desprecio por la fortuna o por aquellos delicados afectos del amor y de la amistad que entibian el corazón y difunden en él sentimientos y emociones similares. Y aunque se observa que toda clase de pasión, aún las más desagradables, como el enojo y el dolor, producen satisfacción cuando son excitadas por la poesía debido a un mecanismo de la naturaleza no fácil de explicar, aun así, las afecciones más elevadas o delicadas tienen una influencia peculiar y agradan debido a más de una causa o principio. Y esto sin decir que sólo ellas nos interesan en la fortuna de la persona representada o que comunican alguna estima y afecto por su carácter.

¿Es posible dudar que este mismo talento de los poetas que mueve las pasiones, este patético y sublime sentimiento sea un considerable mérito, y que al ser realzado por su extrema rareza pueda elevar, a la persona que lo posee, por encima de toda otra persona de su tiempo? La prudencia, destreza, firmeza y el benigno gobierno de Augusto, adornados por todo el esplendor de su noble cuna y corona imperial, sólo lo hacen un desigual competidor de la fama de Virgilio, el cual sólo pone en el otro platillo de la balanza las divinas bellezas de su genio poético.

La misma delicadeza de estas bellezas, o una delicadeza de gusto, es en sí mismo una belleza en cualquier persona porque proporcionan el goce más puro, inocente y durable de todos los goces.

Estos son algunos ejemplos de las diversas especies de mérito que se valúan por el placer inmediato que comunican a la persona que los posee. Ninguna intención de utilidad o de futuras consecuencias benéficas entran en este sentimiento de aprobación, pero es de especie similar al que surge de las intenciones de una utilidad pública o privada. La misma simpatía social o con sentimiento de la felicidad o miseria humanas, como podemos notar, da origen a ambas. Y puede considerarse justamente que esta analogía que se encuentra en todos los aspectos de esta teoría es una confirmación de ella.

SECCIÓN OCTAVA

DE LAS CUALIDADES INMEDIATAMENTE AGRADABLES A LOS DEMÁS[1]

Así como en la *sociedad* (*society*) los mutuos choques y oposiciones de intereses y de amor a sí mismo han obligado a la humanidad a establecer leyes de *justicia* a fin de mantener las ventajas de la protección y ayuda mutuas, de igual modo, las eternas contrariedades del orgullo y la vanidad de los hombres en las relaciones sociales (*company*) han introducido las reglas de las buenas costumbres y de la buena educación a fin de facilitar el trato de los espíritus y un curso imperturbado de conversación. Entre la gente bien criada se finge una mutua deferencia, se disimula el desprecio por los demás, se oculta la autoridad, se presta atención a cada uno a su vez, se mantiene fácilmente el curso de la conversación, sin vehemencia, sin interrupción, sin ansia de triunfo ni aires de superioridad. Estas atenciones y consideraciones

[1] La naturaleza y la definición de la virtud es, ciertamente, ésta: una cualidad del espíritu agradable a, o aprobada por, todos los que la consideran o la contemplan. Pero algunas cualidades producen placer porque son útiles a la sociedad o útiles o agradables a la persona misma; otras lo producen más inmediatamente, como ocurre en el caso que consideramos aquí.

son inmediatamente *agradables* a los demás, abstracción hecha de toda consideración de utilidad o de tendencias benéficas. Ellas concilian los afectos, promueven la estimación y realzan sobremanera el mérito de la persona que regula su comportamiento por ellas.

Muchas formas de educación son casuales y arbitrarias, pero la cosa que ellas expresan es siempre la misma. Los españoles salen de su propia casa antes que su huésped, significando con esto que lo dejan dueño de todo. En otros países, el dueño de casa es el último en salir, a modo de señal común de consideración y deferencia.

Pero, a fin de hacer a un hombre *completamente sociable*, debe tener tanto ingenio e inventiva como buenos modales. No es fácil definir qué es el ingenio, pero seguramente es fácil determinar que es una cualidad inmediatamente *agradable* a los demás pues comunica, desde el momento en que aparece, gozo vivaz y satisfacción a todos los que lo comprenden. En verdad, se podría emplear la más profunda metafísica para explicar las diferentes especies de ingenio, y muchas clases de éste, que ahora son recibidas como único testimonio de gusto y sentimiento, podrían, quizá, ser reducidas a principios más generales. Pero es suficiente para nuestra tarea actual con que afecte el gusto y el sentimiento: al proporcionar un goce inmediato es una fuente segura de aprobación y afecto.

En los países en que los hombres pasan la mayor parte de su tiempo conversando, haciendo visitas y concurriendo a asambleas, estas cualidades *sociables* son de alta estimación y constituyen la porción más importante del mérito personal. En los países en que los hombres llevan una vida más doméstica y se ocupan de negocios o se divierten en un círculo de relaciones más estrecho, se consideran principalmente cualidades más sólidas. Así, he observado a menudo entre los franceses que las primeras preguntas que hacen acerca de un extranjero son "¿es bien educado? ¿tiene ingenio?" En nuestro país la mayor alabanza es siempre la de "compañero sensato y de buen carácter" (*good-natured, sensible fellow*).

En la conversación, el vivaz espíritu del diálogo es agradable aún a aquellos que desean participar de algún modo en el discurso; de aquí que el que narra largos cuentos o el que declama pomposamente no recibe aprobación. Pero la mayoría de los hombres desea también tomar parte en la conversación y miran con muy malos ojos esta locuacidad que los priva de un derecho del cual son tan celosos.

Hay una especie de inofensivos mentirosos que frecuentemente encontramos en las reuniones y que se ocupan de lo maravilloso. Su intención usual es entretener y agradar, pero como los hombres se deleitan más con lo que conciben como verdadero, esta gente confunde sobremanera los medios de agradar e incurren en una universal reprobación. Se tolera algo, sin embargo, la mentira o la fantasía, en los cuentos humorísticos porque en este caso es realmente agradable y entretenida y porque la verdad aquí no tiene importancia.

La elocuencia, toda clase de genio, aún el buen sentido y el sano razonamiento, cuando llega a alto grado y se usa en asuntos de considerable dignidad y de fino discernimiento son dones que parecen inmediatamente agradables y tienen un mérito distinto a su utilidad. La rareza, igualmente, que tanto realza el precio de las cosas, debe agregar un valor adicional a estos nobles talentos del espíritu humano.

Se puede entender la modestia en diversos sentidos, aún haciendo abstracción de la castidad que ya hemos tratado. A veces significa la ternura y delicadeza del honor, el temor de la censura, el miedo por la intrusión o el daño ajeno y el pudor, que es el verdadero guardián de toda clase de virtud y una segura defensa contra el vicio y la corrupción. Pero su significado más usual se encuentra cuando se lo opone a la impudencia y a la arrogancia, y expresa una falta de confianza en nosotros mismos y una debida atención y consideración por los demás. En los hombres jóvenes, principalmen-

te, esta cualidad es un signo seguro de buen sentido, y es también el medio adecuado para aumentar ese don, manteniendo sus oídos abiertos a la instrucción y haciéndolos así lograr nuevos conocimientos. Pero, además, tiene otro encanto al lisonjear la vanidad de todos los hombres y al mostrar la apariencia de un dócil alumno que recibe, con debida atención y respeto, toda palabra que ellos pronuncian.

En general, los hombres tienen mayor tendencia a sobreestimarse que a menospreciarse, pese a la opinión de Aristóteles [1]. Esto nos hace más celosos por los excesos de la primera parte y nos lleva a considerar con peculiar indulgencia toda tendencia hacia la modestia y a la falta de confianza en uno mismo, estimando en menos el peligro de caer en algún vicioso extremo de esta naturaleza. Es así que en los países en que los cuerpos de los hombres tienen tendencia a ser demasiado gruesos, la belleza personal es colocada en un grado mucho mayor de delgadez que en los países en que éste es precisamente el defecto más común. Es que los hombres, al ver frecuentemente casos de una clase de fealdad, creen que nunca están suficientemente alejados de ella y desean siempre inclinarse hacia el lado opuesto. De igual modo, si se admitiese abiertamente la alabanza de uno mismo y se observase la máxima de Montaigne, según la cual uno debería decir francamente: "tengo buen sentido, ciencia, coraje, belleza o ingenio" — como a menudo pensamos — si estuviéramos en este caso, digo, todos nos daríamos cuenta de que tal corriente de impertinencia haría a la sociedad completamente intolerable. Por esta razón, la costumbre ha establecido como regla en las sociedades comunes, que los hombres no han de dedicarse a la propia alabanza ni aún a hablar mucho de sí mismos, y es sólo entre sus amigos íntimos o entre personas de mucha franqueza que se tolera el hacerse justicia uno mismo. Nadie encuentra censurable que el marqués Mauricio,

[1] *Ethica ad Nicomachum.*

príncipe de Orange, cuando una persona le preguntó a quién consideraba primer general de su época, le contestó: "Al Marqués de Spinola lo considero como el segundo", si bien se observa que la alabanza a sí mismo aquí implicada está más patente que si se hubiese expresado directamente, sin velo ni disfraz alguno.

Quien se imagina que todos los casos de mutua deferencia deben ser tomados en serio y que un hombre sería más estimable por ser ignorante de sus propios méritos y prendas, debe ser, sin duda, un pensador muy superficial. Una débil inclinación aún en el sentimiento íntimo, es considerada favorablemente, sobre todo en la gente joven, y para el comportamiento externo es necesario una fuerte inclinación, pero esto no excluye un noble orgullo y espíritu (*spirit*) que puede manifestarse abiertamente en toda su extensión cuando alguien se encuentra bajo el peso de una calumnia o de una opresión de cualquier clase. La generosa obstinación de Sócrates, como Cicerón la llama, ha sido muy celebrada en todos los tiempos y cuando se la une a la acostumbrada modestia de su conducta constituye un brillante carácter. Ifícrates, el ateniense, al ser acusado de traicionar los intereses de su país preguntó a su acusador: "Creéis que en una ocasión similar tú hubieras sido culpable de este delito?" "De ningún modo", replicó el otro. "¿Y puedes creer — dijo el héroe — que Ifícrates sería culpable?" [1] En una palabra, un espíritu (*spirit*) generoso y la estimación de sí mismo, cuando tienen razón de ser y están decorosamente disfrazados y se mantienen valientemente en el dolor y la calumnia, constituyen una gran excelencia y parece derivar su mérito de la noble elevación de su sentimiento o su inmediata agradabilidad a su posesor. En los caracteres ordinarios aprobamos la tendencia hacia la modestia, que es una cualidad inmediatamente agradable a los demás, pero el vicioso exceso de esta virtud, es decir, la

[1] QUINTILIANUS, Lib. V. Cap. 12.

insolencia o la arrogancia, es inmediatamente desagradable a los demás, y el exceso de la primera, esto es, de la modestia, lo es a su posesor. Tales son los límites de estos deberes.

El deseo de fama, de reputación o la consideración para con el prójimo, están tan lejos de ser censurables, que parecen inseparable de la virtud, el genio, el talento y una disposición noble o generosa. La sociedad también espera y solicita atención aún para los asuntos triviales, con el fin de agradar, y nadie se sorprende si en las reuniones se encuentran personas que observan mayor elegancia en el vestido y un curso de conversación más agradable que cuando pasan el tiempo en su casa y con su propia familia.

¿En qué consiste, pues, la vanidad, que es tan justamente considerada como una falta o imperfección? Parece consistir principalmente en una exhibición tan desmedida de nuestras ventajas, honores y aptitudes, en un requerimiento de alabanza y admiración tan abierto e inoportuno que es ofensivo para los demás y usurpa en demasía los derechos de *su* secreta vanidad y ambición. Es, además, un signo seguro de falta de dignidad y elevación de espíritu, el cual constituye un ornamento tan grande en todo carácter.

¿Por qué, entonces, el impaciente deseo de aplauso, como si no tuviéramos méritos suficientes para ello y no pudiéramos razonablemente esperar que alguna vez lo habremos de obtener? ¿Por qué estamos tan ansiosos de contar que hemos estado en compañía de grandes personalidades y que hemos sido objeto de distinciones, como si éstas no fueran cosas corrientes y que todos podrían imaginar sin necesidad de que nosotros lo dijésemos?

La decencia, o sea el respeto por la edad, el sexo, el carácter y la posición que se ocupa en el mundo, puede ser agrupada entre las cualidades que son inmediatamente agradables a los demás y que, debido a esto, obtienen alabanza y aprobación. La afeminada conducta de un hombre y los rudos modales de una mujer son igualmente antipáticos porque son

inadecuados a los respectivos caracteres y diferentes de las cualidades que esperamos encontrar en cada uno de los sexos. Es como si una tragedia estuviese llena de cómicas bellezas o si una comedia lo estuviera de rasgos trágicos. Las desproporciones hieren la vista y producen en los espectadores un sentimiento desagradable que es fuente de censura y desaprobación. Esto es precisamente el *indecorum* que Cicerón explica tan extensamente en sus *Oficios*.

Entre las otras virtudes también debemos hacer un lugar para la limpieza, puesto que nos hace naturalmente agradables a la vista de los demás y no es fuente despreciable de amor y de afecto. Nadie negará que la negligencia es, en este particular, una falta, y como las faltas no son sino vicios menores y esta falta no puede tener otro origen que la incómoda sensación que excita en los demás, podemos, en este caso, aparentemente trivial, descubrir claramente el origen de las distinciones morales en las cuales las personas instruídas (*the learned*) se han envuelto en tales laberintos de perplejidad y de error.

Pero además de todas las cualidades *agradables*, el origen de cuya belleza podemos en cierto modo explicar, queda aún algo misterioso e inexplicable, que produce una inmediata satisfacción al espectador, pero que éste no puede pretender determinar cómo, por qué o en base a qué. Hay una conducta (*manner*), una gracia, una desenvoltura, una gentileza, un no se qué, que algunos hombres poseen, que es muy diferente de la belleza externa y el buen aspecto (*comeliness*) y el cual, sin embargo, prende nuestro afecto casi tan repentina y poderosamente. Y aunque se halle principalmente de esta conducta (*manner*) en la pasión sexual, en la cual la magia oculta se explica fácilmente, mucha de ella prevalece seguramente, sin embargo, en toda nuestra estimación por las personas y constituye parte no despreciable de nuestro mérito personal. Esta clase de perfecciones, por tanto, deben ser confiadas a los ciegos, pero seguros testimonios del gusto y del sentimiento, y

deben ser consideradas como una parte de la ética con la cual la naturaleza desconcierta todo el orgullo de la filosofía y le hace percibir sus estrechos límites y escasas conquistas.

Aprobamos al prójimo por el ingenio, la buena educación, la modestia, la decencia o cualquier cualidad agradable que posea, aunque no sea conocido de nosotros ni nos haya proporcionado ningún placer mediante sus perfecciones. La idea que nos formamos de su efecto sobre aquellos que lo conocen tiene una agradable influencia en nuestra imaginación y nos da el sentimiento de aprobación. Este principio entra en todos los juicios que nos formamos acerca de las costumbres (*manners*) y caracteres humanos.

SECCIÓN NOVENA

CONCLUSIÓN

Primera Parte

Puede parecer sorprendente, con razón, que cualquiera que esté en una edad tan avanzada deba probar, mediante un elaborado razonamiento, que el mérito personal consiste por completo en la posesión de cualidades mentales *útiles* o *agradables* a la *persona misma* o a los *demás*. Se podría esperar que este principio se les hubiera ocurrido hasta a los primitivos, rudos e inexpertos investigadores acerca de la moral, y hubiera sido aceptado debido a su propia evidencia, sin ninguna disputa o reserva. Todo lo que de algún modo pueda ser valioso, se clasifica tan naturalmente en la división de lo *útil y agradable* — *utile, dulce* —, que no es fácil imaginar por qué habríamos de indagar más allá o considerar la cuestión como asunto de sutil examen o investigación. Y como todo lo útil o agradable debe poseer estas cualidades con respecto a la persona misma o a los demás, el dibujo o descripción completa del mérito parece realizarse tan naturalmente como una sombra debida al sol o a una imagen que se refleja en el agua. Si el terreno en que se proyecta la sombra no está roto o desparejo ni la superficie desde la cual se refleja la imagen no está alterada o confusa, se presenta inmediatamente una figura adecuada, sin ningún artificio o intención de obtenerla. Y parece una presunción razonable la de que los

sistemas e hipótesis hayan pervertido nuestro entendimiento natural, cuando se ve que una teoría tan simple y patente puede haber escapado por tanto tiempo a más prolijo examen.

Pero cualquiera sea el caso de la filosofía, en la vida diaria estos principios se mantienen siempre implícitamente, ya que no se recurre a otro argumento de alabanza o censura cuando usamos algún panegírico o sátira, o cuando aplaudimos o censuramos las acciones y el comportamiento humano. Si observamos a los hombres, en todo discurso o conversación, en toda diversión u ocupación, veremos que jamás dudan acerca de esto, salvo los escolásticos. Nada más natural, por ejemplo, que el siguiente diálogo: "Tú eres muy feliz — supongamos que dice una persona a otra — al dar a tu hija a Cleantes como esposa. Él es un hombre de honor y de carácter humanitario. Todos los que lo tratan están seguros de ser considerados con amabilidad y equidad"[1]. "También yo te felicito — dice otro — por las promisorias perspectivas de tu rápida penetración y precoz conocimiento de los hombres y de los negocios pronostican grandes honores y adelantos"[2]. "Me sorprendes — replica un tercero —, cuando hablas de Cleantes como hombre de negocios y de aplicación. Últimamente lo he encontrado en un círculo de la más alegre compañía, y él era el alma y la vida misma de nuestra conversación, por tanto ingenio unido a tan buenas costumbres, tanta galantería sin afectación, tanto ingenioso conocimiento tan gentilmente presentado, que no he observado en nadie anteriormente"[3]. "Más aún lo admiraríais — dice un cuarto — si lo conocierais más familiarmente. Esas alegrías que notas en él no es un repentino relámpago que desaparece con el contacto social, sino que continúa en todo el curso de su vida y mantiene perpetua serenidad en su semblante y tranquilidad en su

[1] Cualidades útiles a los demás.
[2] Cualidades útiles a la persona misma.
[3] Cualidades inmediatamente agradables a los demás.

alma. Se ha encontrado ante situaciones difíciles y con toda clase de peligros, pero debido a su grandeza de espíritu fué siempre superior a todos ellos"[1]. "Esta imagen, caballeros, — prorrumpí yo — que habéis dibujado de Cleantes, es precisamente la de una virtud perfecta. Cada uno de vosotros habéis dibujado un rasgo de su figura y, sin pensarlo, habéis excedido todos los cuadros pintados por Gracián o Castiglione. Un filósofo podría elegir este carácter como modelo de virtud perfecta.

Y, así como en la vida diaria se admite que toda cualidad útil o agradable a nosotros mismos o a los demás es una parte de mérito personal, no se aceptará entonces ninguna otra, si los hombres juzgan a las cosas con su razón natural, libre de prejuicios, sin las engañosas apariencias de la superstición y de la falsa religión. El celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la abnegación, la humildad, el silencio y toda la serie de virtudes monásticas, ¿por qué razón son todas ellas rechazadas por los hombres de buen sentido sino porque no sirven para nada: ni aumentan la fortuna del hombre en el mundo, ni hacen de él un miembro más valioso de la sociedad, ni lo hacen capaz para el entretenimiento de las reuniones sociales, ni aumentan el poder del regocijo consigo mismo? Observamos, por el contrario, que impiden todos estos defectos deseables fines, atontan el entendimiento, endurecen el corazón, oscurecen la fantasía y agrian el temperamento. Por tanto, podemos justamente pasarlos a la columna opuesta y colocarlos en la lista de los vicios, ya que ninguna superstición en el mundo tiene fuerza suficiente como para pervertir por completo estos sentimientos naturales. Un triste y atolondrado fanático puede ocupar una fecha del calendario después de su muerte, pero difícilmente será admitido, en vida, en la sociedad y en amistades íntimas, salvo por aquellos que son tan delirantes y funestos como él.

[1] Cualidades inmediatamente agradables a la persona misma.

Parece una ventaja de la teoría que presentamos el hecho de que no entra en la vulgar disputa acerca de los grados de benevolencia o de amor a sí mismo que prevalecen en la naturaleza humana, disputa que probablemente no ha de tener ninguna solución, tanto porque los hombres que han tomado partido no se convencen fácilmente y porque los fenómenos que pueden producirse por ambas partes son tan dispersos, inciertos, y sujetos a tantas interpretaciones que apenas es posible compararlos con exactitud y sacar de ellos alguna determinada inferencia o conclusión. Para nuestra presente finalidad basta admitir algo que seguramente no podrá ser negado sino absurdamente; que en nuestro corazón hay alguna benevolencia, por muy pequeña que sea, que en nuestra estructura conviven rasgos propios de la paloma junto a otros propios del lobo y de la serpiente. Por más débiles que supongamos a estos sentimientos, aunque sean insuficientes para mover siguiera una mano o un dedo de nuestro cuerpo, aun así deben dirigir las determinaciones de nuestro espíritu y, si todo lo demás es igual, deben producir una fría preferencia por lo que es útil y servicial a la humanidad frente a lo que es pernicioso y peligroso. Surge de inmediato, por tanto, una *distinción moral,* un sentimiento general de censura o aprobación, una tendencia, por más débil que sea, hacia los objetos de una, y una proporcionada aversión por los de la otra. Estos razonadores que tan seriamente sostienen el predominante egoísmo del espíritu humano, tampoco se escandalizan en modo alguno al oír hablar de los débiles sentimientos de virtud arraigados en nuestra naturaleza. Por el contrario, están tan prontos a sostener esta doctrina como la otra y su espíritu de sátira — porque parece tal, más que de corrupción — da naturalmente origen a ambas opiniones que en verdad tienen entre sí una grande y casi indisoluble conexión.

La avaricia, la ambición, la vanidad y todas las pasiones

vulgar aunque impropiamente comprendidas bajo la denominación de *amor a sí mismo,* están aquí excluídas de nuestra teoría acerca del origen de la moral, no porque sean demasiado débiles sino porque no tienen un designio adecuado para esa finalidad. La noción de la moral implica algún sentimiento común a toda la humanidad, que recomienda el mismo objeto a la aprobación general y hace que cada hombre o la mayoría de ellos estén de acuerdo en la misma opinión o decisión acerca de él. También implica algún sentimiento tan universal y comprensivo que se extienda a toda la humanidad y haga que hasta las acciones y conducta de las personas más remotas sean objeto de aplauso o censura, según estén o no de acuerdo con la norma de conducta establecida. Estos dos requisitos pertenecen tan sólo al sentimiento de humanidad (*humanity*) sobre el cual insistimos aquí. Las otras pasiones producen en todos los corazones muchos poderosos sentimientos de deseo o aversión, de afecto o de odio, pero éstas no son sentidas tan en común ni son tan comprehensivas como para ser el fundamento de ningún sistema general y de una teoría establecida de censura y aprobación.

Cuando un hombre dice que otro es su enemigo, su rival, su antagonista o su adversario, entendemos que habla en el lenguaje del amor a sí mismo, y que expresa sentimientos, peculiares a él mismo y que surgen de su particular circunstancia y situación. Pero cuando concede a un hombre cualquiera los epítetos de vicioso, odioso o depravado, habla entonces otro lenguaje y expresa sentimientos que — espera — han de coincidir con los de su auditorio. Por tanto, él debe aquí alejarse de su privada y particular situación y debe elegir un punto de vista común a él y a los demás, debe conmover algún principio de la textura humana y tocar alguna fibra en la cual toda la humanidad debe estar en acuerdo y simpatía. Si él quiere, por tanto, expresar que este hombre posee cualidades cuya tendencia es perniciosa a la humanidad, ha elegido el punto de vista común y ha tocado el principio del

carácter humanitario que en cierto grado coincide en todos los hombres. Mientras el corazón humano se componga de los mismos elementos que hoy lo constituyen jamás será por completo indiferente al bien público ni enteramente impasible frente a las tendencias de los caracteres y las costumbres. Y aunque generalmente pueda estimarse que esta afección de la humanidad no sea tan fuerte como la vanidad y la ambición, al ser común en todos los hombres es la única que puede servir de fundamento a la moral o a cualquier otro sistema de censura o de alabanza. La ambición de un hombre no es la misma que la ambición de otro, ya que el mismo suceso u objeto no ha de satisfacer a ambos, pero el carácter humanitario de un hombre es el carácter humanitario de todos, y el mismo objeto toca esta pasión en todas las criaturas humanas.

Pero los sentimientos que surgen del carácter humanitario no son sólo los mismos en todas las criaturas humanas y producen la misma aprobación o censura, sino que también comprenden a todas las criaturas humanas, ya que no hay nadie cuya conducta o carácter no sea objeto de aprobación o censura de parte de todos. Por el contrario, aquellas otras pasiones llamadas comúnmente egoístas producen diferentes sentimientos en cada individuo, según su particular situación, y también contemplan a la mayor parte de la humanidad con la mayor frialdad e indiferencia. Mi vanidad se siente halagada por todos los que me estiman y respetan; me mortifica y desagrada todo el que me desprecia, pero como mi nombre es conocido sólo a una pequeña parte de la humanidad, hay pocos que entran dentro de la esfera de esta pasión o que excitan, debido a esto, mi afecto o mi disgusto. Pero si se pone ante mí una conducta despótica, insolente o bárbara, en cualquier país o época, rápidamente percibo la tendencia perniciosa de tal conducta y experimento el sentimiento de repugnancia y de desagrado hacia él. En este respecto, ningún carácter puede estar tan lejos de serme completamente indiferente. Siempre debe preferirse lo que es benéfico para la so-

ciedad o para la persona misma. Y toda acción o cualidad de cada ser humano, debe, por esto, ser colocada en una clase o denominación que exprese la general censura o aplauso.

Por consiguiente ¿qué más podemos pedir para distinguir los sentimientos que dependen de la benevolencia de aquellos vinculados a alguna otra pasión, o para persuadirnos de que los primeros, y no los segundos, constituyen el origen de la moral? Cualquier conducta que obtiene mi aprobación al tocar mi carácter humanitario, consigue también el aplauso de la humanidad al conmover también en ellos el mismo principio; pero lo que sirve a mi avaricia o a mi ambición agrada a estas pasiones en mí solamente, y no conmueve a la avaricia y la ambición en el resto de la humanidad. No hay ningún aspecto en la conducta de un hombre — supuesto que tenga una tendencia benéfica — que no sea agradable a mi carácter humanitario, por más lejos que esté la persona; pero todo hombre que esté tan alejado como para no entorpecer ni promover mi avaricia y ambición es considerado como completamente indiferente a estas pasiones. Por tanto, como la distinción entre estas clases de sentimiento es tan grande y evidente, el lenguaje debe moldearse según ella y debe inventar un peculiar conjunto de términos con el fin de expresar esos universales sentimientos de censura o aprobación que surgen del carácter humanitario o en vista de la utilidad general y de su contrario. La virtud y el vicio llegan entonces a ser conocidos, se reconoce la moral, se forjan ciertas ideas generales acerca de la conducta y el comportamiento humanos y se espera que los hombres, en ciertas situaciones, se conduzcan de cierta manera. Se determina que tal acción está de acuerdo a nuestra regla abstracta y que tal otra es contraria a ella. Y por tales principios universales los particulares sentimientos del amor a sí mismo son frecuentemente controlados y limitados[1].

[1] Parece cierto, tanto por la razón como por la experiencia, que un salvaje rudo e ignorante regula principalmente su amor y su odio por

Los tumultos populares, las sediciones, las facciones, los pánicos y todas las pasiones que se comparten con la multitud nos enseñan la influencia de la sociedad al excitar y apoyar cualquier emoción, y vemos que por esa razón surgen los desórdenes más indomables cuando se presenta la ocasión más débil y frívola. Solón no fué cruel, aunque quizá si fué un injusto legislador que castigó a los neutrales en las guerras civiles; y me parece que pocos incurrirían en tal pena si se aceptase que su afecto y discurso fueran suficientes para absolverlos. No hay egoísmo, y apenas una filosofía, que tengan fuerzas suficientes para sostener una total frialdad e indiferencia, y ha de ser algo más o algo menos que hombre, quien no se inflame en la llama común. No es de extrañar, pues, que los sentimientos morales tengan semejante influencia en la vida aunque surjan de principios que puedan

las ideas de utilidad y de daño privados, y que sólo tiene vagas concepciones de una regla general o sistema de comportamiento. Odia de corazón a quien tiene por delante en la batalla, no sólo durante el momento presente, lo que es casi inevitable, sino para siempre, y sólo se satisface por el más severo castigo o venganza. Pero nosotros, acostumbrados a la sociedad a reflexiones más amplias, consideramos que esa persona está sirviendo a su propio país y a su propia comunidad; que cualquier persona, en la misma situación haría lo mismo; que nosotros mismos, en circunstancias iguales, observamos una conducta igual; que, en general, la sociedad humana se sostiene mejor sobre esos principios y mediante estas suposiciones y consideraciones corregimos, en alguna medida, nuestras pasiones más rudas y estrechas. Y aunque siempre gran parte de nuestra amistad esté regida por consideraciones privadas de daño o de provecho, en última instancia rendimos homenaje a las reglas generales que estamos acostumbrados a respetar, al imputarle malicia o injusticia, a fin de dar libre cauce a las pasiones que surgen del amor a sí mismo y del interés personal. Cuando el corazón está lleno de ira no necesita pretextos de esta naturaleza, aunque a veces tan frívolos como los que usa Horacio cuando, al ser casi aplastado por un árbol, pretende acusar de homicidio a quien lo plantó.

parecer, a primera vista, algo pequeños y delicados. Pero debemos hacer notar que estos principios son sociales y universales y forman, en cierto modo, el partido de la humanidad contra el vicio o el desorden, que es su enemigo común. Y como la benévola consideración se difunde, en mayor o menor grado, entre todos los hombres, y es la misma en todos ellos, se presenta muy frecuentemente en el discurso y la conversación, es apreciado por la sociedad, y la censura y aprobación son, con esto, sacadas del letargo en el cual están probablemente adormecidas por la soledad y la ignorancia. Otras pasiones, aun quizá originalmente más poderosas, son sobrepujadas por la fuerza de las primeras y, por ser egoístas y privadas, entregan el dominio de nuestro corazón a los principios sociales y públicos.

Otra fuente de nuestra constitución natural, que añade gran fuerza a los sentimientos morales, es el amor a la fama, que gobierna con incontrolada autoridad en todos los espíritus generosos y que con frecuencia es el gran objeto de todos sus planes y empresas. Al perseguir continua y enérgicamente una personalidad, un nombre, una reputación en el mundo, pasemos revista frecuentemente a nuestra conducta y comportamiento, y consideramos cómo aparecen ante los ojos de quienes nos rodean y nos observan. Este hábito constante de inspeccionarnos a nosotros mismos, por decirlo así, mediante la reflexión, mantiene vivos los sentimientos de lo justo y de lo injusto, y en las criaturas nobles da origen a una cierta reverencia por nosotros mismos así como por los demás, lo cual es el guardián más seguro de toda virtud. Las conveniencias y placeres animales pierden gradualmente su valor mientras que toda belleza interior y gracia moral es asiduamente conquistada, y el espíritu logra todas las perfecciones que pueden adornar o embellecer una criatura racional.

He aquí la más perfecta moral que conocemos y que exhibe la fuerza de muchas simpatías. Nuestro sentimiento moral es en sí mismo, principalmente, un sentimiento de esta

naturaleza y nuestro interés en ser considerados por los demás parece que surge sólo del cuidado que ponemos para mantener la consideración ante nosotros mismos, y, con este fin, debemos apuntalar nuestro vacilante juicio con la correspondiente aprobación de la humanidad.

Pero, a fin de acomodar las cuestiones y alejar toda dificultad posible, concedamos que todos estos razonamientos son falsos. Concedamos que cuando reducimos el placer, que surge en vista de la utilidad, a los sentimientos de humanidad (*humanity*) y de simpatía, hemos abrazado una hipótesis equivocada. Confesemos que es necesario encontrar alguna otra explicación a ese aplauso que se concede a los objetos, sean inanimados, animados o racionales, si tienen una tendencia a promover el bienestar y el beneficio de la humanidad. Por más difícil que sea concebir que un objeto es aprobado en razón de su tendencia hacia un cierto fin, cuando éste nos es completamente indiferente, aceptemos sin embargo este absurdo y consideremos cuáles son sus consecuencias. Nuestro bosquejo o definición del mérito personal debe mantener todavía su evidencia y autoridad: debe aceptarse que toda cualidad del espíritu que sea *útil* o *agradable* a la *persona misma* o a los *demás* comunica placer al espectador, atrae su estimación y es recibida con el honroso nombre de mérito o virtud. ¿No se estima la justicia, la fidelidad, el honor, la veracidad, la lealtad, y la castidad, tan sólo por su tendencia a promover el bien de la sociedad? ¿Y esa tendencia no es inseparable de la benevolencia, del carácter humanitario, de la suavidad, generosidad, gratitud, moderación, delicadeza, amistad y todas las otras virtudes sociales? ¿Es posible dudar que la aplicación, la discreción, la frugalidad, la reserva, el orden, la perseverancia, la presciencia, el juicio y todo este género de virtudes y dones, cuya enumeración no cabría en muchas páginas de un catálogo, es posible dudar, digo, que la tendencia de estas cualidades a promover el interés y la felicidad de su poseedor sea el único fundamento de su mérito? ¿Quién ha de discutir que un espíritu que mantiene una constante serenidad y alegría, una noble dignidad y ánimo intrépido, un tierno afecto y buena voluntad para con todos los que lo rodean, al tener mucho goce íntimo constituye también un espectáculo más animado y regocijante que si estuviese abatido por la melancolía, atormentado por la ansiedad, irritado por el furor o hundido en la bajeza y degeneración más abyecta? Y en lo que respecta a las cualidades inmediatamente agradables a los demás, éstas hablan suficientemente por sí mismas, y, en verdad, ha de ser infortunado aquel que, en su propio temperamento o en su situación y sociedad, nunca ha percibido los encantos de un ingenio gracioso o de una efusiva afabilidad, de una delicada modestia o una decente gentileza de porte y de conducta.

Me doy cuenta de que nada puede ser menos filosófico que afirmar absoluta o dogmáticamente en cualquier tema y que, aún en el caso de que se pudiera mantener un escepticismo excesivo éste no sería más destructivo para toda justa investigación y razonamiento. Estoy convencido de que cuando los hombres están más seguros y son arrogantes, es cuando más se equivocan y cuando han dado rienda suelta a la pasión, sin la adecuada deliberación y suspensión de juicio que son las únicas que pueden asegurarlos contra los más grandes absurdos. Y sin embargo debo confesar que esta enumeración sitúa al asunto bajo una luz tan vivaz que *actualmente* no puedo estar más seguro de ninguna verdad que conozca mediante razonamiento y argumento, que el mérito personal consiste enteramente en el carácter útil o agradable de las cualidades con respecto a la persona que las posee o a aquellos que tienen algún trato con él. Pero cuando pienso que, aunque ha sido medida y bosquejada la figura y el tamaño de la tierra, aunque han sido explicados los movimientos de las mareas, se ha sujeto a sus propias leyes el orden y la disposición de los cuerpos celestes y aún el infinito ha sido reducido al cálculo, y sin embargo los hombre aún disputan

acerca del fundamento de sus deberes morales, cuando pienso esto, digo, vuelvo a caer en la desconfianza y en el escepticismo, y sospecho que si una hipótesis tan patente hubiera sido verdadera hace mucho tiempo que habría sido aceptada por el voto y el consentimiento unánime de la humanidad.

SEGUNDA PARTE

Ya hemos explicado la *aprobación* moral que acompaña al mérito o a la virtud; ahora no queda más que considerar brevemente nuestro interesado agradecimiento (*obligation*) hacia ella e investigar si todo hombre que se preocupa por su propia felicidad y bienestar no obtendrá mayor beneficio practicando todos los deberes morales. Si es posible determinar claramente esto a partir de la teoría precedente, tendremos la satisfacción de pensar que hemos insinuado principios que no sólo, esperamos, resistirán la prueba del razonamiento y la investigación, sino que pueden contribuir a la reforma de la vida de los hombres y a su mejoramiento en la moralidad y la virtud social. Y aunque la verdad filosófica de una proposición de ningún modo dependa de su tendencia a promover los intereses de la sociedad, sería sin embargo poco grato para quien, al presentar una teoría tan cierta como se quiera, debiera confesar que lleva a una práctica peligrosa y perniciosa. ¿Por qué escudriñar rincones de la naturaleza que sólo proporcionan molestias? ¿Por qué sacar la pestilencia de la fosa en que está enterrada? Si lo haces, ¿la ingenuidad de tus investigaciones quizá sea admirada, pero se detestarán tus sistemas, y la humanidad, si no puede refutarlos, se pondrá de acuerdo para hundirlos en el silencio y en el olvido eternos. Las verdades que son *perniciosas* a la sociedad, si es que hay tales, cederán ante los errores saludables y *ventajosos*.

Pero ¿qué verdades filosóficas pueden ser más ventajosas

a la sociedad que aquellas que presentamos aquí, las cuales representan a la virtud en todos sus genuinos y más atrayentes encantos y hacen que nos acerquemos a ellas con tranquilidad, familiaridad y afecto? Desaparece el vestido de luto con que muchos teólogos y algunos filósofos la han cubierto, y no se ve más que gentileza, carácter humanitario, beneficencia y afabilidad. Y más aún: cuando es adecuado se presenta jocosa, alegre y contenta. No habla de inútiles rigores y austeridades, de sufrimiento y de abnegación. Declara que su única finalidad es hacer alegres y felices a todos sus adeptos y a toda la humanidad durante todos los momentos de su existencia, si es posible; y no se desprende de ningún placer sino en la esperanza de amplias compensaciones en algún otro período de su vida. La única dificultad que exige es la del justo cálculo y una firme preferencia por una felicidad mayor. Y si se le acercan austeros pretendientes, enemigos del gozo y del placer, ella los rechaza como hipócritas y engañadores o, si los admite en su compañía, son colocados entre sus menos favorecidos adeptos.

Y, en verdad, para desprendernos de toda expresión metafórica, ¿qué esperanza tenemos de atraer a la humanidad a una práctica que debemos confesar completamente austera y rigurosa? O ¿qué teoría de moral puede servir para una finalidad útil a menos que pueda mostrar, por medio de casos particulares, que todos los deberes que recomienda son también los verdaderos intereses de cada individuo? La ventaja peculiar del sistema precedente parece ser proporcional a los medios adecuados para ese fin.

Sería seguramente superfluo probar que las virtudes que son inmediatamente *útiles* o *agradables* a la persona que las posee son deseable por razones de propio interés. En verdad, los moralistas podrían ahorrarse todas las fatigas que se toman en recomendar estos deberes. ¿Con qué fin reúnen argumentos para hacer evidente que la temperanza es conveniente y los excesos del placer son dañinos cuando aparece que estos

excesos son denominados tales sólo porque son dañinos y que, si el ilimitado uso de las bebidas alcohólicas no perjudicase la salud o las facultades del espíritu más de lo que lo hace el uso del aire o del agua no sería un ápice más vicioso o censurable?

Parece igualmente superfluo probar que las virtudes *sociales* de las buenas maneras y del ingenio, de la decencia y la gentileza son más deseables que las cualidades contrarias. La vanidad a solas, sin ninguna otra consideración, es un motivo suficiente para hacernos desear la posesión de estas perfecciones. Nadie jamás careció voluntariamente de esto. En este respecto, todas nuestras fallas provienen de la mala educación, de la falta de capacidad, o de una disposición perversa o indomable ¿Quisiéramos que nuestra compañía fuera codiciada, admirada, seguida y no odiada, despreciada y eludida? Nadie, razonablemente ha de deliberar en este caso, porque así como ningún goce es sincero sin alguna referencia a la compañía humana y a la sociedad, ninguna sociedad puede ser agradable, o siquiera tolerable, cuando un hombre siente que su presencia no es bienvenida y descubre a su alrededor síntomas de disgusto y aversión.

Pero ¿por qué en la gran sociedad o confederación de la humanidad no ha de ocurrir lo mismo que en los salones privados y en las reuniones pequeñas? ¿Por qué, el hecho de que grandes virtudes como el carácter humanitario, la generosidad, la beneficencia sean deseables debido a la felicidad y al interés personal, es más incierto que el que lo sean cualidades tan limitadas como el ingenio y la buena educación? ¿Tememos que estos afectos sociales se opongan a nuestra utilidad privada en grado mayor y más inmediato que cualesquiera otras ocupaciones y no puedan ser obtenidos sino mediante el importante sacrificio de honor y de ventajas? Si es así, ocurre tan sólo que ignoramos la naturaleza de las pasiones humanas y que estamos más influídos por las distinciones verbales que por las diferencias reales.

Cualquier contradicción que vulgarmente pueda suponerse entre los sentimientos o disposiciones *egoístas* y *sociales*, no está realmente más opuesto que lo egoísta y lo ambicioso, lo egoísta y lo vengativo, lo egoísta y lo vano. Es necesario que haya una propensión natural de alguna clase, a fin de que sea una base del amor a sí mismo, al dar algún atractivo a los objetos que persigue, y nada más adecuado para esto que la benevolencia y el carácter humanitario. Los bienes de la fortuna se gastan de un modo o de otro; el mísero que acumula su renta anual y la presta a interés, la ha gastado realmente en su avaricia. Y sería difícil mostrar por qué un hombre pierde más mediante una acción generosa que por cualquier otro medio de gasto, puesto que lo máximo que puede obtener mediante el más elaborado egoísmo es la satisfacción de algún afecto.

Ahora bien, si la vida, exenta de pasiones, debe ser completamente insípida y aburridora, supongamos que un hombre tiene todo el poder de modelar su propia disposición y supongamos que delibera acerca de qué apetito o deseo habría de escoger como fundamento de goce y felicidad. Observaría entonces que todo afecto, cuando es satisfecho por el éxito, da una satisfacción proporcional a su fuerza o violencia, pero además de esta ventaja, común a todos, el sentimiento inmediato de benevolencia y de amistad, de amabilidad y de carácter humanitario es dulce, suave, delicado y agradable, independiente de toda fortuna y accidente. Además estas virtudes están acompañadas por una agradable conciencia o recuerdo y nos mantienen en buen humor con nosotros mismos y los demás mientras nos queda la agradable idea *(reflection)* de haber cumplido con nuestro papel, respecto de la humanidad y de la sociedad. Y aunque todos los hombres se muestren celosos de nuestros éxitos al satisfacer la avaricia y la ambición, estamos sin embargo casi seguros de su buena voluntad y buenos deseos, mientras perseveremos en los caminos de la virtud y nos apliquemos a ejecutar planes y tareas

generosas. ¿Qué otra pasión hay, en la cual hemos de encontrar tantas ventajas unidas, un agradable sentimiento, una placentera conciencia y una buena reputación? Pero podemos observar que los hombres de por sí están muy convencidos, de estas verdades y no faltan en sus deberes para con la sociedad porque no desearían ser generosos, amistosos y humanitarios, sino porque no se sienten como tales.

Si tratamos al vicio con la máxima imparcialidad y hacemos todas las concesiones posibles, debemos reconocer que en ningún caso hay el menor pretexto para darle mayor preferencia que a la virtud, cuando se tiene en vista el interés personal, salvo quizá en el caso de la justicia en que un hombre, contemplando las cosas desde un cierto ángulo, a menudo puede parecer perjudicado en su integridad. Y aunque se admite que ninguna sociedad podría existir sin el respeto de la propiedad, un bribón de buen sentido, sin embargo, en particulares circunstancias y dado el modo imperfecto en que se realizan los asuntos humanos, podría pensar que un acto de iniquidad o de infidelidad aumentará considerablemente su fortuna sin perjudicar grandemente la unión y confederación social. Puede ser que "la honestidad es el mejor sistema" sea una buena regla general, pero está expuesta a muchas excepciones y quizá pueda pensarse que se conduce con la máxima sabiduría aquel que observa la regla general y que saca partido de todas las excepciones.

Debo confesar que si alguien piensa que este razonamiento necesita ser contestado, sería difícil encontrar alguna respuesta que pudiera parecerle satisfactoria y convincente. Si su corazón no se rebela contra tan perniciosos principios, si no siente repugnancia por pensamientos viles y vulgares, ha perdido verdaderamente un considerable estímulo para ser virtuoso y podemos esperar que su vida práctica estará de acuerdo con su manera de pensar. Pero en todas las naturalezas sinceras la antipatía por la traición y la felonía es demasiado poderosa para ser equilibrada por motivaciones debi-

das a beneficios o ventajas pecuniarias. La íntima paz de espíritu, la conciencia de la integridad y un satisfactorio recuerdo de nuestra conducta son las circunstancias verdaderamente necesarias para la felicidad que han de ser apreciadas y cultivadas por todo hombre honesto que sienta su importancia.

Una persona semejante tiene, además, la frecuente satisfacción de ver a los bribones — con todas sus pretendidas astucias y habilidades — traicionados por sus propios principios: mientras se proponen engañar con moderación y sigilo aparece una ocasión tentadora y, como la naturaleza es débil, caen en la trampa de donde no pueden salir sin perder totalmente la reputación y toda futura confianza y fe de parte de la humanidad.

Pero por más reservados y afortunados que sean, el hombre honesto, que tenga algo de filosofía, o aunque sea de observación y reflexión común, descubrirá que al final ellos son los más engañados y que han sacrificado el inapreciable goce de una reputación, por lo menos para con ellos mismos, para obtener bagatelas y fruslerías sin valor. ¡Cuán poco se necesita para colmar las *necesidades* de la naturaleza! ¡Y, en vista del *placer,* qué comparación entre la gratuita satisfacción de la conversación, de la sociedad, del estudio, y aun de la salud y de las bellezas comunes de la naturaleza, pero sobre todo de la tranquila reflexión sobre la propia conducta, qué comparación, digo, entre éstas y las afiebradas y vanas diversiones del lujo y el derroche! Los placeres naturales verdaderamente no tienen precio, tanto porque están por debajo de lo que cuesta obtenerlos cuanto porque están por encima de todo precio, debido al goce que proporcionan.

PRIMER APÉNDICE

ACERCA DEL SENTIMIENTO MORAL

Si se acepta la hipótesis anterior, será ahora fácil resolver la cuestión que planteamos al principio [1], acerca de los principios generales de la moral, y aunque postergamos la resolución de la cuestión, a fin de que entonces no nos llevase a intrincadas especulaciones, inadecuadas en los discursos sobre moral, actualmente podemos retomarla y examinar en qué medida la *razón* o el *sentimiento* entran en todas las decisiones de censura o alabanza.

Como se supone que uno de los principales fundamentos de la alabanza moral consiste en la utilidad de toda cualidad o acción, es evidente que la razón debe tomar parte considerable en todas las decisiones de esta clase, puesto que sólo esta cualidad puede indicarnos la tendencia de las cualidades y las acciones y señalar sus benéficas consecuencias para con la sociedad y su poseedor. En muchos casos esto es un asunto que se presta a grandes disputas: pueden surgir dudas, pueden aparecer intereses opuestos, y debe darse preferencia a una de las partes debido a muy sutiles argumentos y a una débil preponderancia de utilidad. Esto se puede observar particularmente con respecto a la justicia, como es natural suponer, debido a la especie de utilidad que acompaña a esta

[1] Sección I.

virtud [1]. Si todos los casos aislados de justicia, como los de la benevolencia, fueran útiles a la sociedad, el caso sería más simple, y rara vez podría ser objeto de grandes controversias. Pero como los casos aislados de la justicia son con frecuencia perniciosos en su tendencia primera e inmediata, y como la ventaja para la sociedad sólo surge de la observación de la regla general y de la concurrencia y combinación de varias personas en la misma conducta imparcial, el caso se hace aquí más intrincado y enmarañado. Los diferentes aspectos de la sociedad, las diferentes consecuencias de cualquier práctica y los diferentes intereses propuestos son, en muchas ocasiones, dudosos, y están sujetos a grandes investigaciones y disputas. El objeto de las leyes municipales es fijar todas las cuestiones con respecto a la justicia: los debates de los abogados civiles, las reflexiones de los políticos, los precedentes de la historia y los documentos públicos, todos apuntan al mismo fin. Y se necesita con frecuencia una *razón* o *juicio* muy precisos para tomar una resolución justa en medio de tan intrincadas dudas que surgen de utilidades oscuras u opuestas.

Pero aunque la razón, cuando es plenamente ayudada y mejorada, puede mostrarnos las tendencias perniciosas o útiles de las medidas o acciones, no es suficiente por sí sola para dar origen a alguna censura o aprobación moral. La utilidad es sólo una tendencia hacia un cierto fin, y si el fin nos fuera totalmente indiferente sentiríamos la misma indiferencia por los medios. Es aquí necesario que se manifieste un *sentimiento (sentiment)* a fin de dar preferencia a las tendencias útiles frente a las perniciosas. Este sentimiento *(sentiment)* no puede ser otro que una búsqueda de *(a feeling for)* la felicidad de la humanidad y el repudio de su miseria, puesto que éstos son los diferentes fines que la virtud y el vicio tienden a promover. Por tanto, aquí la *razón*

[1] Véase el Tercer Apéndice.

nos enseña las diferentes tendencias de las acciones y el *carácter humanitario* hace una distinción en favor de aquellos que son útiles y benéficos.

Esta división entre las facultades del entendimiento y las del sentimiento, en todas las distinciones morales, parece clara debido a las hipótesis precedentes. Pero supondré que esas hipótesis son falsas: será entonces necesario buscar alguna otra teoría que pueda ser satisfactoria y me atrevo a decir que jamás se encontrará una semejante, en tanto supongamos que la razón es la única fuente de la moral. Para probar esto conviene meditar sobre las cinco consideraciones siguientes.

I. Es fácil que una hipótesis falsa conserve alguna apariencia de verdad mientras se mantenga en las generalidades, use términos indefinidos y emplee comparaciones en vez de ejemplos. Esto se puede observar particularmente en la filosofía que atribuye el discernimiento de todas las distinciones morales a la razón tan sólo, sin la colaboración del sentimiento. Es imposible que, en cualquier caso particular, esta hipótesis pueda hacerse inteligible por más recomendable que pueda aparecer en los discursos y en las declamaciones sobre generalidades. Examinemos, por ejemplo, el delito de la ingratitud que ocurre toda vez que observamos, por una parte, actos de buena voluntad, acompañados de buenos oficios, y el pago de mala voluntad o indiferencia, con malos oficios y desdén, por la otra parte. Analicemos todas estas circunstancias y examinemos, sólo mediante la razón, en qué consiste el demérito o censura. Nunca llegaremos a una conclusión o resultado.

La razón juzga los *hechos* o las *relaciones*. Investiguemos, pues, en primer término, dónde está el hecho que aquí llamamos *delito;* señalémoslo, determinemos el tiempo de su existencia, describamos su esencia o naturaleza, expliquemos el sentido o facultad ante la cual se descubre. Reside en el espíritu de la persona que es ingrata. Debe, por tanto, sentirlo y ser consciente de él. Pero aquí no hay nada, salvo la pasión

de una mala voluntad o absoluta indiferencia. Y no podemos decir que éstas, en sí mismas, son delitos siempre y en todas circunstancias. No, sólo ocurren delitos cuando se dirigen a personas que antes han mostrado y expresado buena voluntad hacia nosotros. Consecuentemente, podemos inferir que el delito de la ingratitud no es ningún *hecho* particular e individual, sino que surge de una complicación de circunstancias, que al presentarse al espectador, excitan el *sentimiento* de censura debido a la particular estructura y textura de su espíritu.

Pero se dirá que esta representación es falsa. En verdad, el delito no consiste en un *hecho* particular de cuya realidad nos asegure la *razón*, sino que consiste en ciertas *relaciones morales*, descubiertas por la razón del mismo modo en que descubrimos mediante la razón las verdades del álgebra y de la geometría. Pero, ¿cuáles son — pregunto — las relaciones de que hablamos? En el caso recordado más arriba advierto primeramente buena voluntad y buenos oficios en un persona y mala voluntad y malos oficios en otra. Hay entre éstas, pues, una relación de *oposición*. Ahora bien ¿consiste el delito en esta relación? Supongamos ahora que una persona tuviera mala voluntad hacia mí o me perjudicara mediante malos oficios y que yo, en cambio, fuera indiferente hacia él y le pagara con buenos oficios. He aquí la misma relación de oposición y, sin embargo, mi conducta es muy laudable. Por más que le demos vueltas al asunto nunca podremos hacer descansar la moralidad en una relación sino que deberemos recurrir a las decisiones del sentimiento.

Cuando se afirma que dos y tres es igual a la mitad de diez, yo entiendo perfectamente esta relación de igualdad. Concibo que si diez fuese dividido en dos partes, de las cuales una tiene tantas unidades como la otra, y que si cualquiera de estas dos partes fuera comparada a dos más tres, contendrá tantas unidades como este número compuesto. Pero si de aquí se deducen comparaciones para las relaciones morales, he de reconocer que me encuentro completamente perplejo para entenderlo. Una acción moral, un delito como la ingratitud, es un objeto complicado. ¿Consiste la moralidad en una relación de sus partes entre sí? ¿Cómo? ¿De qué manera? Habría que especificar la relación, ser más particular y explícito en las proposiciones. Entonces se notará fácilmente su falsedad.

Se dice que no, que la moralidad consiste en la relación de las acciones con las reglas de la justicia *(rule of right)*, y que son llamadas buenas o malas según estén o no de acuerdo con ellas. Luego ¿qué es esta regla de justicia? ¿En qué consiste? ¿Cómo se la determina? Se dirá que por la razón, que examina las relaciones morales de las acciones. De suerte que las relaciones morales están determinadas por la comparación de una acción con una regla. Y esta regla es determinada considerando las relaciones morales de los objetos. ¡Lindo razonamiento es éste!

Se dirá que todo esto es metafísica, que es bastante y que no hace ya falta nada para dar una poderosa presunción de falsedad. En este caso he de replicar que sí, efectivamente, aquí hay metafísica, pero del lado de quienes la denunciaban, los que sostienen abstrusas hipótesis que nunca pueden resultar inteligibles sin corresponder a ningún caso o ejemplo particular. La hipótesis que hemos abrazado es clara. Sostiene que la moralidad está determinada por el sentimiento. Define la virtud como cualquier acción moral o cualidad que da al espectador el agradable sentimiento de aprobación. Y el vicio es lo contrario. Procedemos entonces a examinar un hecho simple, que es cuáles acciones tienen esta influencia. Consideramos todas las circunstancias en que estas acciones concuerdan y de allí tratamos de extraer algunas observaciones generales respecto a estos sentimientos. Si a esto se lo llama metafísica y si encuentra aquí algo abstruso, sólo es menester concluir que no se tiene disposición adecuada para las ciencias morales.

II. Cuando en cualquier momento una persona reflexiona acerca de su propia conducta — por ejemplo, si en una emergencia particular sería mejor que ayudase a su hermano o a un benefactor — debe considerar estas relaciones separadas, junto con todas las circunstancias y situaciones de las personas a fin de determinar el deber y obligación superior. Y, así, para determinar la proporción de las líneas en cualquier triángulo es necesario examinar la naturaleza de esta figura y las relaciones que sus diferentes partes guardan entre sí. Pero a pesar de esta aparente similitud en ambos casos hay, en el fondo, una extrema diferencia entre ellos. Un razonador especulativo que se ocupa de los triángulos o de los círculos, considera las diferentes relaciones conocidas y dadas de las partes de estas figuras, y de aquí infiere alguna relación desconocida, que depende de las primeras. Pero en las reflexiones morales debemos conocer de antemano a todos los objetos y a todas sus relaciones entre sí y, mediante una comparación del conjunto, determinar nuestra elección o aprobación. No hay ningún hecho nuevo que deba ser averiguado, ninguna nueva relación que descubrir. Se supone que todas las circunstancias del caso están ante nosotros antes de que podamos pronunciar una sentencia de censura o aprobación. Si alguna circunstancia esencial fuese todavía ignorada o dudosa, debemos emplear nuestras facultades intelectuales o de investigación para asegurarnos de ellas, y por un tiempo debemos suspender toda decisión o sentimiento moral. Mientras ignoremos si un hombre ha sido o no agresor ¿cómo podremos determinar si la persona que lo mató es inocente o criminal? Pero después que se han conocido todas las circunstancias y relaciones, el entendimiento ya no tiene en qué operar ni objeto alguno en el cual podría ocuparse. La aprobación o censura que entonces sobreviene no puede ser obra del juicio sino del corazón y no se trata de una proposición o afirmación especulativa sino de un activo sentimiento *(feeling or sentiment)*. En las disposiciones del entendimiento inferimos algunas nuevas y desconocidas relaciones y circunstancias, a partir de las conocidas. En las decisiones morales, todas las circunstancias y decisiones deben ser conocidas previamente, y el espíritu, por la contemplación del conjunto, siente alguna nueva impresión de afecto o de disgusto, de estimación o de desprecio, de aprobación o de censura.

De aquí la gran diferencia entre un error de *hecho* y otro de *derecho*, y de aquí la razón de por qué uno es generalmente criminal y no el otro. Cuando Edipo mató a Layo, ignoraba su relación de parentesco, y debido a las circunstancias — inocente e involuntario, — se formó ideas erróneas acerca de la acción que había cometido. Pero cuando Nerón mató a Agripina, conocía previamente todas las relaciones de parentesco y todas las circunstancias de hecho y, sin embargo, en su salvaje corazón prevalecieron todos los motivos de venganza, o miedo o interés sobre los sentimientos de deber y de carácter humanitario. Y cuando expresamos por él la execración a la cual él mismo, en poco tiempo, se hizo completamente insensible, no es que nosotros veamos algunas relaciones que él ignorase, sino que, por la rectitud de nuestra disposición, sentimos sentimientos contra los cuales fué insensibilizado por la adulación y la constante perseverancia en los más enormes delitos. Todas las determinaciones morales consisten, pues, en estos sentimientos y no en un descubrimiento de relaciones de ninguna clase. Antes de que podamos pretender formarnos una decisión de esa especie, todo debe ser conocido y averiguado por parte del objeto o de la acción. Nada resta sino experimentar, por nuestra parte, un sentimiento de censura o de aprobación, de donde pronunciamos que la acción es delictuosa o virtuosa.

III. Esta doctrina se hará todavía más evidente si comparamos la belleza moral con la belleza natural, con la cual guarda un parecido muy grande, en muchos particulares. Toda belleza natural depende de la proporción, relación y posición

de las partes, pero de aquí sería absurdo inferir que la percepción de la belleza, como la de las verdades de los problemas geométricos, consiste totalmente en la percepción de relaciones y que se ha realizado enteramente mediante el entendimiento o las facultades intelectuales. En todas las ciencias nuestro espíritu investiga las relaciones desconocidas partiendo de las conocidas. Pero en todas las decisiones de gusto o de belleza externa todas las relaciones son de antemano patentes a la vista, y de aquí llegamos a experimentar un sentimiento de complacencia o de disgusto, según la naturaleza del objeto y la disposición de nuestros órganos.

Euclides ha explicado plenamente todas las cualidades del círculo, pero en ninguna proposición ha dicho una palabra acerca de su belleza. La razón es evidente. La belleza no es una cualidad del círculo. No reside en ninguna parte de la línea cuyas partes son equidistantes de un centro común. Se trata tan sólo del efecto que la figura produce en nuestro espíritu, cuya peculiar textura o estructura lo hace suceptible de tales sentimientos. En vano habríamos de buscarla en el círculo o tratar de encontrarla mediante los sentidos o el razonamiento matemático en todas las propiedades de esa figura.

Escuchemos a Palladio y a Perrault mientras explican todas las partes y proporciones de una columna. Hablan de la cornisa, del friso, de la basa, del entablamento, del fuste y del arquitrabe, y dan la descripción y posición de cada uno de estos miembros. Pero si se les pidiera la descripción y posición de su belleza replicarían rápidamente que la belleza no está en ninguna de las partes o miembros de la columna sino que resulta del conjunto, cuando esta complicada figura se presenta a un espíritu inteligente susceptible de esas sensaciones más delicadas. Mientras no aparezca tal espectador no hay nada más que una figura de tales dimensiones y proporciones particulares: sólo de los sentimientos del espectador surge su belleza y elegancia.

Por otra parte, escuchemos a Cicerón mientras presenta los crímenes de un Verres o de un Catilina. Debemos reconocer que la vileza moral resulta, del mismo modo, de la contemplación del conjunto, cuando es presentado a un ser que tiene una estructura y formación particular semejante. El orador puede presentar el furor, la insolencia, la barbaridad, por una parte; la mansedumbre, el sufrimiento, la pena y la inocencia, por otra. Pero si no sentimos surgir indignación o compasión debido a esta complicación de circunstancias, en vano habríamos de preguntarle en qué consiste el crimen o la vileza contra los cuales clama con tanta vehemencia. ¿Cuándo y a propósito de qué comenzó a existir? ¿Y qué ha llegado a ser de ella unos pocos meses después, cuando todas las disposiciones y pensamientos de todos los actores se ha alterado o ha desaparecido por completo? Estas preguntas no pueden ser contestadas satisfactoriamente con las abstractas hipótesis de la moral y debemos reconocer, finalmente, que el delito o la inmoralidad no es un hecho particular ni una relación que pueda ser objeto del entendimiento, sino que surge por entero del sentimiento de desaprobación que, por la estructura de la naturaleza humana, sentimos ineludiblemente al aprehender la barbarie o la perfidia.

IV. Los objetos inanimados pueden tener entre sí todas las relaciones que observamos en los seres morales, si bien los primeros jamás pueden ser objeto de amor o de odio ni son, consecuentemente, susceptibles de méritos o de iniquidad. Un árbol joven que sobrepuja y destruye a su progenitor está en las mismas relaciones de parentesco que Nerón cuando mató a Agripina, y si la moralidad consistiese meramente en relaciones, sin duda sería igualmente criminal.

V. Parece evidente que los fines últimos de las acciones humanas en ningún caso, jamás, pueden ser explicados por la *razón,* sino que se recomiendan a sí mismos enteramente a los sentimientos y a los efectos de la humanidad sin ninguna dependencia de las facultades intelectuales. Si preguntamos

a un hombre por qué hace ejercicio, nos responderá que es porque desea la salud. Si entonces le preguntamos por qué desea salud, nos responderá rápidamente que es porque la enfermedad es dolorosa. Si llevamos nuestras averiguaciones más lejos y deseamos una razón de por qué odia el dolor, es imposible que pueda dárnosla. Este es un fin último y jamás se refiere a algún otro objeto.

Quizá pueda también contestar a nuestra segunda pregunta de por qué desea salud, diciendo que ella es necesaria al ejercicio de su profesión. Y si preguntamos por qué está ansioso acerca de ella nos responderá que es porque desea obtener dinero. Si preguntamos por qué, nos dirá que es porque es el instrumento del placer. Y más allá de esto es absurdo pedir una razón. Es imposible que pueda haber un progreso *in infinitum* y que una cosa pueda ser siempre una razón de por qué otra es deseada. Algo debe ser deseable por sí mismo y debido a su inmediato acuerdo o conformidad con el sentimiento y el afecto humano.

Ahora bien, como la virtud es un fin y es deseable por sí misma sin retribución o recompensa, meramente por la inmediata satisfacción que produce, es menester que haya algún sentimiento *(sentiment)* al cual toca, algún gusto o sentimiento *(feeling)* interno o lo que querramos llamarlo, el cual distingue el bien y el mal moral y que abraza a uno y rechaza al otro.

Así, los distintos límites y oficios de la *razón* y del *gusto* son fácilmente determinados. La primera lleva al conocimiento de la verdad y de la falsedad, el último procura el sentimiento de belleza o de fealdad, de vicio o de virtud. Uno descubre a los objetos tal como ellos realmente están en la naturaleza, sin adición o disminución; el otro posee una facultad productiva que, al dar brillo o al mancillar todos los objetos naturales con los colores que toma de un sentimiento interno, hace surgir, en cierto modo, una nueva creación. Como la razón es fría e indiferente, no es un motivo

de la acción, y sólo dirige el impulso recibido del apetito o de la inclinación, mostrándonos los medios de lograr la felicidad y de eludir la miseria. Y el gusto, al dar placer o dolor, y constituir por este medio la felicidad o la miseria, llega a ser un motivo para la acción y es el primer resorte o impulso para el deseo y la volición. A partir de circunstancias conocidas o supuestas, la primera nos conduce al descubrimiento de lo oculto y desconocido. El último, después que todas las circunstancias y relaciones están ante nosotros, nos hace sentir un nuevo sentimiento de censura o aprobación, que surge del conjunto. La norma de la primera, al fundarse en la naturaleza de las cosas, es eterna e inflexible, aún por la voluntad del Ser Supremo. La norma del segundo al surgir de tal eterna textura y constitución de los animales, deriva, en última instancia, de la Suprema Voluntad, que otorgó a cada ser su peculiar naturaleza y ordenó las diversas clases y órdenes de seres existentes.

SEGUNDO APÉNDICE

DEL AMOR A SÍ MISMO

Hay un principio, que se supone domina entre muchos, que es completamente incompatible con toda virtud o sentimiento moral y que como no puede proceder de otra cosa que de la más depravada disposición, tiende siempre, a su vez, a estimular esta disposición más y más. El principio a que nos referimos es el de que toda *benevolencia* es mera hipocresía; la amistad, un engaño; el patriotismo, una farsa; la fidelidad, una artimaña para procurarnos confianza y fe, y que mientras que todos nosotros, en el fondo, sólo perseguimos nuestro interés privado, usamos estos bellos disfraces a fin de desarmar a los demás y exponerlos más a nuestros fraudes y maquinaciones. Es fácil imaginar qué corazón deberá tener quien posea esos principios y que no experimente ningún sentimiento interno que desmienta una teoría tan perniciosa. Y también es fácil imaginar qué grado de afecto o benevolencia puede sentir hacia una especie a la cual presenta con tan odiosos colores y supone tan poco susceptible de gratitud o de intercambio de afecto o, si no queremos atribuir totalmente estos principios a un corazón corrompido, por lo menos debemos explicarlos atribuyéndolo a un examen precipitado y descuidado. Es verdad que los razonadores superficiales, al observar muchas falsas pretensiones en la humanidad, y experimentando que en su propia disposición no hay frenos muy poderosos, podrían extraer una apresurada conclusión general y decir que todo está igualmente como corrompido y que los

hombres, diferentes a todos los otros animales y en verdad a todas las otras clases de seres existentes, no admiten grados de bien o de mal, sino que son, en todos los casos, las mismas criaturas, bajo todos los disfraces y apariencias diferentes.

Hay otro principio, algo parecido al anterior, sobre el cual los filósofos han insistido mucho y que ha sido el fundamento de muchos sistemas, y es el de que cualquier afecto que podamos sentir o imaginar que sentimos por los demás, no puede ser desinteresado, como tampoco ninguna pasión puede serlo; que la amistad más generosa, por más sincera que sea, es una modificación del amor a sí mismo y que, aun sin saberlo, sólo buscamos nuestra propia satisfacción mientras parecemos hondamente comprometidos en planes por la libertad y la felicidad de la humanidad. Por un giro de la imaginación, por un refinamiento de la reflexión, por un entusiasmo de la pasión, parecemos tomar parte en los intereses de los demás y nos consideramos despojados de toda consideración egoísta. Pero, en el fondo, el patriota más generoso y el más mezquino miserable, el héroe más valiente y el cobarde más abyecto tienen, en toda acción, una igual consideración por su propia felicidad y bienestar.

Quienquiera que, de la aparente tendencia de esta opinión, concluya que aquellos que la profesan no pueden de ningún modo sentir los verdaderos sentimientos de benevolencia o tener alguna consideración por la genuina virtud, se encontrará a menudo, en la práctica, muy equivocado. La probidad y el honor no eran extraños a Epicuro y a su secta. Atico y Horacio parecen haber gozado de disposiciones — dadas por la naturaleza y mejoradas por la reflexión — de carácter tan generoso y amistoso como los de los discípulos de escuelas más austeras. Y entre los modernos, Hobbes y Locke, que sostenían un sistema de moral egoísta, vivieron vidas irreprochables, aunque el primero no estaba bajo el freno de ninguna religión que pudiera suplir los defectos de su filosofía.

Un epicúreo o un hobbesiano concede fácilmente que existe la amistad en el mundo, sin hipocresía ni disfraz, aunque quizá ha de intentar, mediante una química filosófica, resolver los elementos de esta pasión — si puedo hablar así — en los de otra, y explicar que todo afecto es amor a sí mismo, retorcido y moldeado por un particular giro de la imaginación, hasta convertirlo en una variedad de formas aparentes. Pero como el mismo giro de imaginación no prevalece en todos los hombres ni da la misma dirección a la pasión originaria, aún en el sistema egoísta, esto es suficiente para establecer la máxima diferencia entre los caracteres humanos y denominar a un hombre virtuoso y humanitario, y a otro vicioso y vilmente interesado. Yo estimo al hombre cuyo amor a sí mismo está guiado en modo tal — por cualquier medio que sea — que le hace interesarse por los demás y ser servicial a la sociedad, así como odio o desprecio a aquel que no se interesa por nada que esté más allá de sus propios goces y satisfacciones. En vano se podría sugerir que estos caracteres, aunque aparentemente opuestos, en el fondo son los mismos y que una muy insignificante tendencia del pensamiento constituye toda la diferencia entre ellos. Cada carácter, a pesar de estas insignificantes diferencias, me parece, en la práctica, bastante constante e invariable. No encuentro en este asunto más que en ningún otro que los sentimientos naturales que surgen de las apariencias generales de las cosas sean fácilmente construídos por sutiles reflexiones acerca del minucioso origen de estas apariencias. ¿Acaso no me inspira complacencia y placer el color vivaz y alegre de un semblante, aunque sepa por la filosofía que todas las diferencias del aspecto del cutis surgen de las más diminutas diferencias de espesor de las más diminutas partes de la piel, mediante las cuales una superficie puede reflejar uno de los originales colores de la luz y absorber otros?

Pero aunque la cuestión acerca del parcial o universal egoísmo del hombre no sea tan esencial para la moralidad y

la práctica como generalmente se imagina, tiene, por cierto, importancia, dentro de la ciencia especulativa de la naturaleza humana y es un tema propio de curiosidad e investigación. Por tanto, no será inadecuado que en este lugar hagamos algunas reflexiones sobre él [1].

La objeción más patente que se puede hacer a la hipótesis egoísta es que, como es contraria al sentir común y a nuestras nociones más libres de prejuicios, se necesita la más grande exageración filosófica para establecer una paradoja tan extraordinaria. Al observador más descuidado le parece que existen disposiciones tales como la benevolencia y la generosidad y afectos como el amor, la amistad, la compasión y la gratitud. El lenguaje y la observación común han subrayado las causas, objetos y funcionamiento de estos sentimientos, y los han distinguido claramente de las pasiones egoístas. Y como ésta es la patente apariencia de las cosas debe ser admitida, hasta que se descubra alguna nueva hipótesis que, al penetrar más profundamente en la naturaleza humana, pueda probar que los afectos nombrados en primer término no son sino modificaciones de los últimos. Hasta ahora, todos los esfuerzos de esta clase han resultado infructuosos y parecen deberse enteramente a ese amor por la *sencillez*, que ha sido fuente de tantos

[1] La benevolencia se divide naturalmente en dos clases: la general y la particular. La primera ocurre cuando no tenemos amistad, relación o estima con respecto a la persona, sino que sólo sentimos por ella una simpatía general o compasión por sus dolores, y una congratulación por sus placeres. La otra especie de benevolencia se funda en una estimación de la virtud, en los servicios que nos han sido prestados, o en algunas particulares relaciones. Estos dos sentimientos deben ser tenidos por reales en la naturaleza humana, pero que ellos se reduzcan a algunas sutiles consideraciones de amor a sí mismo es cuestión de mayor curiosidad que importancia. Tendremos frecuentes ocasiones de tratar el primer sentimiento, esto es, el de la benevolencia general o carácter humanitario o simpatía, en el curso de esta investigación, y de suponer que es real, debido a la experiencia general, sin ninguna otra prueba.

errores en la filosofía. No entraré aquí en más detalles sobre el tema presente. Muchos filósofos capaces han mostrado la insuficiencia de estos sistemas. Y creo que podré dar por supuesto que la menor reflexión lo hará evidente a todo investigador imparcial.

Pero la naturaleza del tema permite la poderosa presunción de que en el futuro jamás se inventará ningún sistema mejor, con el fin de explicar el origen de los afectos benévolos a partir de los egoístas, y de reducir todas las variadas emociones del espíritu a una perfecta sencillez. No es lo mismo en esta clase de filosofía que en la física. En la naturaleza, ante un examen más preciso, se ha visto que muchas hipótesis son sólidas y coherentes, contrariamente a las primeras apariencias. Son tan frecuentes los ejemplos de esta clase, que un juicioso y agudo filósofo [1] ha llegado a afirmar que si hubiera más de una manera en la cual se puede producir un fenómeno, es lícito presumir, en general, que surge de causas que son las menos patentes y familiares. Pero en todas las investigaciones acerca del origen de nuestras pasiones y del funcionamiento interno del espíritu humano la presunción es completamente opuesta. La causa más simple y patente que pueda atribuirse a cualquier fenómeno es probablemente la única verdadera. Cuando un filósofo, al explicar su sistema, se ve obligado a recurrir a reflexiones muy intrincadas y refinadas y a suponerlas esenciales para que se produzca alguna pasión o emoción, tenemos razón para estar en extremo precavidos contra una hipótesis tan falaz. Los efectos no son susceptibles de ninguna impresión que procede de las sutilezas de la razón o de la imaginación y siempre se ve que, cuando estas últimas facultades se ejercen de un modo pronunciado, destruyen toda actividad de las primeras, necesariamente y debido a la escasa capacidad del espíritu humano. Nuestro motivo o intención predominante está, en verdad, frecuentemente oculto

[1] M. Fontenelle.

para nosotros mismos cuando se mezcla y confunde con otros principios que el espíritu, por vanidad o arrogancia, desea suponer más predominantes. Pero no hay un ejemplo de que jamás se haya producido una ocultación de esta naturaleza debido al abstruso e intrincado carácter del motivo. Una persona que ha perdido su amigo y protector puede lisonjearse de que toda su pena surge de sentimientos generosos, sin mezcla de consideraciones mezquinas o interesadas. Pero en el caso de una persona que llora a un amigo apreciado que necesitara su ayuda y protección ¿cómo podemos suponer que su apasionada ternura surge de algunas metafísicas consideraciones de interés personal que no tienen fundamento o realidad? Del mismo modo podemos imaginarnos diminutas ruedas y resortes, semejantes a los de un reloj, moviendo una carreta cargada, como explicación del origen de la pasión, debido a tan abstrusas reflexiones.

Vemos que los animales son susceptibles de amabilidad, tanto para con su propia especie como para con la nuestra, y en este caso no hay la menor sospecha de disfraz o de artificio. ¿Explicaremos también todos sus sentimientos a partir de sutiles deducciones de interés personal? Y si admitimos una desinteresada benevolencia en las especies inferiores ¿mediante qué regla de analogía podemos rechazarla en las superiores?

El amor sexual da origen a una complacencia y buena voluntad muy diferentes de la satisfacción de un apetito. La ternura por la cría, en todos los seres sensibles, puede generalmente compensar por sí sola los más fuertes motivos del amor a sí mismo y de ningún modo depende de ese afecto. ¿Qué interés puede tener en vista una madre cariñosa que pierde su salud debido al asiduo cuidado que presta a su hijo enfermo y que luego languidece o muere de pena cuando, por la muerte de aquél, es librada de la esclavitud de esa asistencia?

¿No es la gratitud un afecto del corazón humano, o es sólo una palabra sin significado ni realidad? ¿No tenemos más satisfacción en la compañía de ciertas personas que en la de

otras y no deseamos el bienestar de un amigo aunque la ausencia o la muerte nos priven de toda participación en él? O ¿qué es lo que comúnmente nos hace participar en ello cuando aún está vivo y presente, sino nuestro afecto y nuestra consideración por él?

Éstos y mil otros ejemplos son señales de una benevolencia general en la naturaleza humana, si un interés *real* no nos liga al objeto. Y cómo un interés *imaginario*, conocido y confesado como tal, puede ser el origen de alguna pasión o emoción, parece difícil de explicar. Todavía no se ha descubierto ninguna hipótesis satisfactoria de esta clase y no hay la menor probabilidad de que la futura aplicación de los hombres haya de ser acompañada por el menor éxito.

Pero, además, si consideramos el asunto correctamente, encontraremos que la hipótesis que reconoce una benevolencia desinteresada, distinta al amor a sí mismo, tiene realmente más *sencillez* y está más de acuerdo con la analogía de la naturaleza que la que pretende reducir toda amistad y carácter humanitario a este último principio. Existen necesidades corporales o apetitos que todo el mundo reconoce y que necesariamente preceden todo goce sensual y nos llevan directamente a buscar la posesión del objeto. De este modo, el hambre y la sed tienen por finalidad el comer y el beber, y de la satisfacción de estos apetitos primarios surge un placer que puede llegar a ser objeto de otra especie de deseo o inclinación que es secundaria e interesada. De la misma manera, hay pasiones mentales por las cuales somos inmediatamente impelidos a buscar particulares objetos, tales como la fama y el poder o la venganza, sin ninguna consideración por el interés, y cuando estos objetos han sido obtenidos sobreviene un goce agradable, como consecuencia de nuestros afectos satisfechos. La naturaleza, en la textura y constitución interna del espíritu, debe dar una originaria inclinación a la fama, antes de que podamos obtener algún placer debido a su adquisición o perseguirla por motivos de amor a nosotros mismos y de deseos de felicidad. Si no se es

vanidoso, no hay deleite en la alabanza. Si no se tiene ambición, el poder no otorga goce. Si no se está enojado, el castigo del adversario es totalmente indiferente. En todos estos casos hay una pasión que apunta inmediatamente al objeto y que lo constituye en nuestro bien o felicidad, así como hay otras pasiones secundarias que luego surgen y lo persiguen como parte de nuestra felicidad, una vez que ha llegado a constituirse en tal por nuestros originales afectos. Si no hubiera apetito de ninguna clase, antecedente del amor a sí mismo, esa inclinación difícilmente podría ejercerse alguna vez, porque, en este caso, alguna vez habríamos sentido pocos y débiles dolores o placeres y habríamos tenido poca miseria o felicidad que evitar o perseguir.

Ahora bien, ¿qué dificultad hay en concebir que pueda ocurrir lo mismo en el caso de la benevolencia y de la amistad y que, debido a la textura original de nuestro temperamento, podamos sentir el deseo de la felicidad o el bien del prójimo, el cual por este afecto, llegase a ser nuestro propio bien y fuese luego perseguido por los motivos combinados de la benevolencia y los goces personales? ¿Quién no ve que la venganza, sólo por la fuerza de la pasión, puede ser tan vehementemente perseguida que nos haga despreciar toda consideración de tranquilidad, interés o seguridad, y hasta, igual que algunos animales vengativos, infundir nuestra propia alma en las heridas que causamos a un enemigo?[1] Debe ser una filosofía perversa la que no quiere reconocer a la amistad y al carácter humanitario los mismos privilegios que son concedidos sin disputa a las pasiones más oscuras de la enemistad y el resentimiento. Semejante filosofía es más bien una sátira que un bosquejo de la naturaleza humana y puede constituir un buen fundamento para el ingenio paradójico y la mofa, pero es muy malo para cualquier argumento o razonamiento serio.

[1] Animasque in vulnere ponunt (Virgilio); Dum alteri noceat, sui negligens, dice Séneca de la ira *(De ira.* I. 1.).

TERCER APÉNDICE

ALGUNAS CONSIDERACIONES ULTERIORES ACERCA DE LA JUSTICIA

La intención de este apéndice es dar algunas explicaciones más particulares del origen y naturaleza de la justicia y de señalar algunas diferencias entre ella u otras virtudes.

Las virtudes sociales de la benevolencia y el carácter humanitario ejercen su influencia de inmediato por una tendencia directa o instinto que principalmente mantiene en vista el objeto simple, moviendo los afectos sin abarcar ningún plan o sistema ni las consecuencias que resultan de la concordancia, la imitación y el ejemplo de los demás. He aquí que un padre corre en socorro del hijo, transportado por la natural simpatía que lo mueve, y que no le da tiempo para reflexionar sobre los sentimientos o la conducta del resto de la humanidad en circunstancias similares. Una persona generosa recibe alegremente la oportunidad de servir a un amigo porque entonces se siente bajo el dominio de afectos benéficos, y no le importa si en el universo alguna persona, antes que él, había sido impulsada por tales nobles motivos o luego, en alguna oportunidad, experimentará su influencia. En todos los casos, las pasiones sociales tienen en cuenta un solo objeto individual y persiguen la seguridad o la felicidad sólo de la persona amada o estimada. Esto los conforma y satisface. Y como el bien que resulta de su influencia benéfica es en sí mismo entero y completo, excita

también el sentimiento moral de aprobación, sin ninguna reflexión sobre ulteriores consecuencias y sin mayores intenciones de concordancia o imitación con respecto a los otros miembros de la sociedad. Por el contrario, si el amigo generoso o el desinteresado patriota tuviese que quedar solo en la práctica de la beneficencia, esto más bien aumentaría su valor ante sus ojos y añadiría la alabanza de la rareza y la novedad a sus otros méritos más celebrados.

No ocurre lo mismo con las virtudes sociales de la justicia y la fidelidad. Son altamente útiles o, en verdad, absolutamente necesarias para el bienestar de la humanidad, pero el beneficio que resulta de ellas no es consecuencia de cada acto individual y particular *(every individual single act)*, sino que surge de todo el plan *(scheme)* o sistema de la sociedad al cual colabora toda o la mayor parte de la sociedad. El orden y la tranquilidad general acompañan a la justicia o a la completa abstinencia de la propiedad ajena, pero un particular respeto por el derecho particular de un ciudadano, tomado individualmente y en sí mismo, puede tener, frecuentemente, consecuencias perniciosas. Aquí, en muchos casos, el resultado de los actos individuales es directamente opuesto al sistema total de las acciones, y el primero puede ser en extremo dañoso mientras el último es de gran provecho. Las riquezas heredadas de los padres, en manos de un mal hombre son instrumento de maldad. En algún caso el derecho de sucesión puede ser dañoso. Su beneficio sólo surge de la observación de la regla general y es suficiente si con esto se compensan todos los males e inconvenientes que fluyen de caracteres y situaciones particulares.

Ciro, joven y sin experiencia, sólo consideraba los casos individuales que tenía presentes y reflexionaba sobre una limitada adecuación y conveniencia cuando asignaba el traje grande al muchacho alto y el traje chico al niño más pequeño. Su educador le enseñó mejores procedimientos al señalarle perspectivas y consecuencias más amplias e hizo conocer a su discípulo

reglas generales e inflexibles, necesarias para mantener la tranquilidad y el orden de la sociedad.

La felicidad y prosperidad de la humanidad, que surge de la virtud social de la benevolencia y de sus subdivisiones, puede ser comparada a un muro construído por muchas manos, que aún sigue elevándose por las piedras que son amontonadas sobre él y que recibe un aumento proporcional a la diligencia y cuidado de cada uno de los obreros. La misma felicidad, que surge de la virtud social y de sus subdivisiones puede ser comparada a una bóveda o edificio en la cual toda piedra individual, si no fuera sostenida por el mutuo apoyo y combinación de sus partes correspondientes, caería, de suyo, al suelo.

Todas las leyes de la naturaleza que regulan la propiedad, así como todas las leyes civiles, son generales y sólo se refieren a algunas circunstancias esenciales del caso sin tomar en cuenta los caracteres, situaciones y relaciones de la persona de que se trata, ni ningunas consecuencias particulares que puedan resultar de la determinación de estas leyes en cualquier caso particular que se ofrezca. Sin ningún escrúpulo despojan a un hombre benéfico de sus riquezas, si éstas han sido adquiridas por error y sin buenos títulos, a fin de dárselas a un miserable egoísta que ya ha acumulado inmensas cantidades de riquezas superfluas. La utilidad pública requiere que la propiedad esté regulada por leyes generales inflexibles y aunque estas reglas sean adoptadas de modo que sirvan lo mejor posible al mismo fin de la utilidad pública, les es imposible evitar todas las opresiones particulares o hacer que de todo caso individual resulten consecuencias benéficas. Es suficiente, si el plan completo o designio es necesario para el sostenimiento de la sociedad civil, y si el equilibrio del bien prepondera mucho, con esto, en última instancia, sobre el mal. Aún las leyes generales del universo, planeadas con sabiduría infinita, no pueden excluir todo el mal o inconveniencia en su particular funcionamiento.

Algunos han asegurado que la justicia surge de las conven-

ciones humanas y que procede de la voluntaria elección, consentimiento o combinación de la humanidad. Si por *convención* se entiende aquí una *promesa* — lo cual es el sentido más usual de la palabra — nada puede ser más absurdo que esta posición. El mantenimiento de las promesas es, en sí, una de las partes más considerables de la justicia, y seguramente no estamos comprometidos a mantener nuestra palabra porque hayamos dado nuestra palabra de mantenerla. Pero si por convención se entendiese un sentido de interés común, que todo hombre siente *(feels)* en su propio corazón, que nota en sus semejantes, y que lo lleva, junto con los demás, a un plan general o sistema de acciones que tienden a la utilidad pública, debe reconocerse que, en este sentido, la justicia surge de las convenciones humanas. Porque, si se admite — lo que es evidente — que las particulares consecuencias de un particular acto de justicia pueden ser dañosas al público así como a los individuos, se sigue que todo hombre, al admitir esta virtud, debe tener en cuenta el plan total o sistema y debe esperar de sus semejantes una conducta y comportamiento igual a los de él. Si todas sus miradas no fueran más allá de las consecuencias de cada acto suyo propio, su benevolencia y carácter humanitario, así como su amor a sí mismo, le prescribirían con frecuencia normas de conducta muy diferentes de las que son agradables a las reglas estrictas del derecho y la justicia.

Así, dos personas reman en un bote de acuerdo, por un interés común, sin ninguna promesa o contrato; así el oro y la plata han sido constituídos en patrones de cambio y el habla, las palabras y el lenguaje son fijados por convención y acuerdo humanos. Todo lo que sea ventajoso a dos o más personas, si todos cumplen con su parte pero que pierde sus ventajas si lo cumple uno solo, no puede surgir de otro principio que de éste. De otro modo no habría motivo para que alguno de ellos actuase de acuerdo al plan de conducta [1].

[1] Esta teoría acerca del origen de la propiedad y, consecuentemente, de la justicia, es, en la mayor parte, la misma aludida y adoptada por

La palabra *natural* está tomada en tantos sentidos y tiene un significado tan vago que parece vano disputar acerca de si la justicia es natural o no. Si el amor a sí mismo y la benevolencia, si la razón y la presciencia son también naturales, entonces el mismo epíteto puede ser aplicado a la justicia, el orden, la fidelidad, la propiedad y la sociedad. Las inclinaciones y necesidades de los hombres los llevan a reunirse, su entendimiento y experiencia les dicen que esta unión es imposible si cada uno se gobierna sin regla y no respeta las propiedades de los demás. Debido a la combinación de estas pasiones y reflexiones, tan pronto como observamos similares pasiones y reflexiones en los demás, el sentimiento de justicia, en todas las edades, ha tenido lugar infalible y ciertamente en mayor o menor grado en todo individuo de la especie humana. En un animal tan sagaz lo que surge necesariamente del ejercicio de sus facultades intelectuales puede ser justamente considerado como natural [1].

Grocio. "Hinc discimus, quae fuerit causa, ob quam a primaeva communione rerum primo mobilium, deinde et immobilium discessum est: nimirum quod cum non contenti homines vesci sponte natis, antra habitare, corpore aut nudo agere, aut corticibus arborum ferarumve pellibus vestito, vitae genus exquisitius delegissent, industria opus fuit, quam singuli rebus singuli adhiberent: Quo minus autem fructus in commune conferrentur, primum obstitit locorum, in quae homines discesserunt, distantia, deinde justitiae et amoris defectus, per quem fiebat, ut nec in labore, nec in consumtione fructuum, quae debebat, aequalitas servaretur. Simul discimus, quomodo res in proprietatem iverint; non animi actu solo, neque enim scire alii suum esse vellent, ut eo abstinerent, et idem velle plures poterant; sed pacto quodam aut expresso, ut per divisionem, aut tacito, ut per occupationem". *De jure belli et pacis.* Lib. II. Cap. 2, § 2, arts. 4 y 5.

[1] Lo natural puede oponerse a lo que es *insólito*, a lo que es *milagroso* o a lo que es *artificial*. En los dos primeros casos, la justicia y la propiedad son, sin duda, naturales. Pero como suponen razón, premeditación, plan y una unión social y una confederación de hombres, quizá

En todas las naciones civilizadas ha existido el esfuerzo constante de alejar todo lo arbitrario y parcial de las decisiones de la propiedad y fijar la sentencia de los jueces por consideraciones y contemplaciones tan generales que sean iguales para todo miembro de la sociedad. Porque, además de que nada podría ser más peligroso que acostumbrar al tribunal, aún en el caso más pequeño, a tener en cuenta la amistad o la enemistad personales, es cierto que los hombres, cuando imaginan que no habría otra razón del triunfo de su adversario sino el favor personal, tienden a adoptar la más mala voluntad contra los magistrados y los jueces. Por tanto, cuando la razón natural no señala ninguna regla establecida de utilidad pública por la cual puede resolverse una controversia de propiedad, se forjan leyes positivas para ocupar su lugar y dirigir los procedimientos de todas las cortes de justicia. En el caso que también falten éstas, como ocurre con frecuencia, se buscan los precedentes, y una decisión anterior, aunque haya sido tomada sin razón suficiente, llega a ser ahora razón suficiente para una nueva decisión. Si las leyes directoras y los precedentes faltaren, se recurre a los imperfectos e indirectos, y el caso será discutido y resuelto mediante razonamientos y comparaciones de analogía y similitudes y correspondencias que frecuentemente son más imaginarias que reales. En general, se puede afirmar con seguridad que la jurisprudencia es, en este respecto, diferente a todas las demás ciencias, y que en muchas de sus cuestiones más sutiles no se puede decir qué la verdad o la falsedad estén de un lado o de otro. Si un abogado, mediante una elaborada analogía o comparación coloca el caso bajo cualquier precedente o ley anterior, al abogado contrario no le cuesta mucho encontrar una analogía o comparación opuesta, y la preferencia dada por el juez se funda con frecuencia más en el gusto y la imaginación que en algún sólido argumento. La utilidad pública es el objeto general de todas las cortes de justicia, y esta utilidad también requiere una ley estable en todas las controversias, pero cuando se presentan varias reglas casi iguales e indiferentes, la decisión en favor de una o de otra depende de una muy débil inclinación del pensamiento [1].

aquel epíteto no pueda aplicársele estrictamente en el último sentido. Si los hombres hubieran vivido sin sociedad, la propiedad jamás habría sido conocida y nunca habrían existido ni la justicia ni la injusticia. Pero entre los seres humanos la sociedad habría sido imposible sin la razón y la premeditación. Los animales inferiores que se unen, son guiados por el instinto, que hace las veces de la razón. Pero todas estas disputas son meramente verbales.

[1] Los intereses de la sociedad y, de aquí, el origen de la justicia y de la propiedad, requieren absolutamente que haya una separación o distinción de propiedades y que esta separación sea firme y constante. Es, hablando en general, indiferente, qué propiedades se asignen a particulares personas, y con frecuencia esto es determinado por consideraciones e ideas muy frívolas. Mencionaremos algunos casos particulares.

Si se formase una sociedad entre varios miembros independientes, la regla más patente en la cual podrían estar de acuerdo sería la de declarar propiedad las posesiones *presentes* y dar a cada derecho lo que actualmente posee. La relación de posesión que tiene lugar entre la persona y el objeto ocasiona naturalmente la relación de propiedad.

Por la misma razón, la ocupación o primera posesión llega a ser el fundamento de la propiedad.

Si un hombre trabaja y se aplica laboriosamente a un objeto que anteriormente no pertenecía a nadie, como por ejemplo, a talar árboles y utilizar su madera, cultivar un campo, etc., las modificaciones que introduce producen una relación entre él y el objeto, lo cual naturalmente nos obliga a otorgárselo mediante la nueva relación de propiedad. Esta causa aquí se une a la utilidad pública que consiste en el impulso dado al trabajo y la aplicación.

Quizá también el carácter humanitario privado que se tiene con respecto al posesor, nos obliga a dejarle lo que ha adquirido por su trabajo y esfuerzo, y que siempre ha soñado poseer. Porque, si bien el carácter humanitario privado, de ningún modo puede ser origen de

Podemos observar justamente, antes de concluir este asunto, que después de haber sido establecidas las leyes de justicia debido a consideraciones de utilidad general, el daño, la opresión y el mal que recibe cualquier individuo, debido a una violación de ellas, son tenidos en cuenta y constituyen una gran fuente de la censura universal que acompaña a todo mal o injusticia. Debido a las leyes de la sociedad, este traje y este caballo son míos y *deben* continuar perpetuamente en mi posesión: cuento con el goce seguro de ello; si se me priva de ellos, mis esperanzas son defraudadas, me desagrada doblemente y se ofende a todos los espectadores del hecho. Se trata de un mal *(wrong)* público, en tanto son violadas las reglas de la equidad; es un mal *(harm)* privado, en tanto se daña a un individuo. Y, si bien no

la justicia, puesto que esta última virtud frecuentemente contradice la primera, a pesar de esto, una vez que se ha formado la regla de la posesión constante y separada por las indispensables necesidades de la sociedad, el carácter humanitario privado y una aversión por el oprimir al prójimo, en casos particulares, pueden dar origen a una particular regla de propiedad.

Me inclino a pensar que el derecho de sucesión o de herencia depende mucho de aquellas conexiones de la imaginación y que la relación de parentesco con el propietario anterior que da origen a una relación con el objeto es la causa de por qué la propiedad, después de la muerte de una persona, pasa a manos de sus deudos. Es verdad que la aplicación es más estimulada por la transmisión de la propiedad a los hijos o a los parientes cercanos, pero esto sólo tendrá lugar en una sociedad culta, mientras que el derecho de sucesión es observado aún en los pueblos más bárbaros.

La adquisición de la propiedad mediante el *acrecentamiento* natural *(accession)* sólo puede ser explicada recurriendo a las relaciones y conexiones de la imaginación.

Según las leyes de la mayoría de las naciones y por la natural inclinación de nuestros pensamientos, la propiedad de los ríos se atribuye a los propietarios de sus riberas, salvo ríos tan grandes como el Rhin y el Danubio que parecen demasiado vastos para servir de acrecenta-

podría haber ocurrido el segundo caso si no se hubiera establecido previamente el primero, pues de otro modo la sociedad no conocería la distinción entre *mío* y *tuyo*, no hay dudas, empero, que el respeto por el bien general está muy apoyado por el respeto que se guarda al bien particular. Generalmente no se tiene muy en cuenta lo que daña a la sociedad sin dañar a los individuos. Pero cuando el más grande mal público va acompañado de un considerable mal privado, no es extraño que la más grande desaprobación acompañe al comportamiento inicuo.

miento natural a la propiedad de los campos vecinos. Y, sin embargo, estos ríos son considerados como propiedad de la nación a través de cuyos dominios corren, ya que la idea de una nación es de un tamaño adecuado para corresponderles y tener con ellos tal relación en la fantasía.

El acrecentamiento natural de las tierras que lindan con ríos, está condicionado, dicen los abogados, por aquello que llamamos *aluvión*, esto es, insensible e imperceptiblemente, lo cual constituye circunstancias que ayudan a la imaginación a formar tal ayuntación.

Si una porción considerable del terreno fuese separada de una ribera y agregada a la otra, no llega a ser propiedad del terreno sobre el cual cae hasta que esté unida a él, y hasta que los árboles y las plantas hayan extendido sus raíces en ambos. Antes de esto, el pensamiento no las une suficientemente.

En una palabra, siempre debemos distinguir entre la necesidad de una separación y constancia en las posesiones de los hombres, y las reglas que asignan objetos particulares a particulares personas. La primera necesidad es patente, poderosa, invencible; la segunda puede depender de una utilidad pública más frívola y ligera; del sentimiento de carácter humanitario privado y de la aversión a la opresión privada; de las leyes positivas, de precedentes, analogías y muy finas conexiones y disposiciones de la imaginación.

CUARTO APÉNDICE

SOBRE ALGUNAS DISPUTAS VERBALES

Nada es más común a los filósofos, que usurpar los dominios de los gramáticos y meterse en disputas de palabras, mientras se imaginan que están tratando cuestiones de más profundo interés e importancia. Fué con el fin de evitar altercados — tan frívolos y sin finalidad —, que he tratado de establecer con la máxima cautela, el objeto de la presente investigación. Me he propuesto, simplemente, recoger, por una parte, la lista de las cualidades mentales que son objeto de amor o de estima, y que forman parte del mérito personal, y por otra parte, la lista de aquellas cualidades que son objeto de censura y de reproche y que quitan mérito al carácter de la persona que los posee, y he agregado, además, algunas reflexiones acerca del origen de estos sentimientos de alabanza y de censura. En todas las ocasiones en que podría surgir la menor vacilación, he evitado los términos de *virtud* y de *vicio,* porque algunas de estas cualidades, que yo clasifiqué entre los objetos de alabanza, reciben, en el idioma inglés, el nombre de *talents* [1] más bien que el de virtudes, así como algunas de las cualidades vituperables o censurables, son frecuentemente llamadas *defectos,* más bien que vicios. Se podría esperar, quizá, que antes de concluir esta investigación moral, separásemos exactamente la una de la otra, marcásemos los límites precisos de las virtudes y los

[1] Esta voz inglesa equivale a talento, dotes, prendas.

talentos, vicios y defectos, y explicásemos la razón y origen de esta distinción. Pero con el fin de excusarme de esta tarea que, en última instancia, sólo sería una investigación gramatical, añadiré las cuatro reflexiones siguientes, que contendrán todo lo que yo quiero decir sobre el presente tema.

En primer lugar, no veo que en inglés ni en ninguna lengua moderna estén fijados exactamente los límites entre las virtudes y los talentos, los vicios y los defectos, o que se pueda dar una definición precisa de uno distinguiéndolo del otro, mediante cualidades opuestas. Si decimos, por ejemplo, que sólo las cualidades estimables que son voluntarias, tienen títulos suficientes para ser llamadas virtudes, pronto recordaríamos las cualidades de la valentía, ecuanimidad, paciencia, dominio de sí mismo y muchas otras, que casi todos los idiomas clasifican bajo esta denominación, aunque dependen poco o nada de nuestra elección. Si afirmásemos que sólo las cualidades que nos impulsan a desempeñar nuestro papel en la sociedad, merecen esta honrosa denominación, inmediatamente se nos presentará la idea de que éstas son realmente cualidades las más valiosas, las que generalmente llamamos virtudes *sociales,* pero que este mismo epíteto supone que también hay virtudes de otra especie. Si tomáramos la distinción entre las dotes *intelectuales* y *morales,* y afirmásemos que sólo las últimas pueden ser virtudes genuinas y reales, porque sólo ellas llevan a la acción, encontraríamos que muchas de las cualidades, usualmente llamadas virtudes intelectuales, tales como la prudencia, la penetración, el discernimiento y la discreción, tienen también considerable influencia sobre la conducta. También se puede adoptar la distinción entre el corazón y la cabeza; las cualidades de la primera pueden ser definidas como aquellas en cuyo inmediato ejercicio van acompañadas del sentir un sentimiento *(are accompanied with a feeling of sentiment),* y sólo éstas pueden ser llamadas virtudes genuinas; pero la

aplicación, la frugalidad, la templanza, la reserva, la perseverancia y otras muchas fuerzas o hábitos laudables, generalmente intitulados virtudes, se ejercen sin ningún sentimiento inmediato en la persona que lo posee, y sólo le son conocidos por sus efectos. Afortunadamente, entre tanta aparente perplejidad, como esta cuestión es meramente verbal, no es posible que tenga ninguna importancia. Un discurso moral y filosófico no tiene necesidad de penetrar en todos estos caprichos del lenguaje, que son tan variables en los diferentes dialectos y en las diferentes edades del mismo dialecto. Pero, al fin de cuentas, me parece que aunque siempre se reconoce que hay virtudes de muchas clases diferentes, sin embargo, cuando un hombre es llamado *virtuoso* o es denominado hombre de virtud, consideramos principalmente sus cualidades sociales, que son, en verdad, las más valiosas. Al mismo tiempo, es cierto que si a una persona honesta y de buen carácter, le faltase, en modo notable, valentía, templanza, economía, aplicación, entendimiento, dignidad de espíritu, aún a pesar de sus otras buenas cualidades, sería despojado de estas honrosas denominaciones. Nadie ha dicho, ni siquiera irónicamente, que una persona tenía grandes virtudes y era un extraordinario mentecato.

Pero, en segundo lugar, no hay que extrañarse que los idiomas no sean muy precisos en marcar los límites entre las virtudes y los talentos, los vicios y los defectos, puesto que hacemos poca distinción en nuestra íntima estimación de ellos. Parece, en verdad, cierto, que el sentimiento de dignidad *(worth)* consciente, la satisfacción personal que procede de la revisión de la propia conducta y carácter, parece cierto, digo, que este sentimiento que, aunque es el más común de todos, no tiene un nombre en nuestro idioma [1],

[1] Generalmente el término orgullo es tomado en mal sentido. Este sentimiento parece, empero, indiferente y puede ser bueno o malo, según esté bien o mal fundado, y según las circunstancias que lo acompañen.

surge de las dotes de valentía, capacidad, aplicación e ingenio, así como de otras excelencias mentales. Por otra parte, ¿quién no está profundamente mortificado al reflexionar en las propias tonterías y disipaciones y no siente un secreto remordimiento o escrúpulo cada vez que su memoria presenta algún suceso pasado, en el cual se condujo de un modo estúpido o vil? No hay tiempo que pueda borrar las crueles ideas de la propia conducta alocada de un hombre o de las afrentas que la cobardía o la impudencia le han causado. Lo persiguen siempre en las horas de soledad, desaniman sus más ambiciosos pensamientos y lo muestran, aun a él mismo, en los tonos más odiosos y despreciables que se pueda imaginar.

¿Qué es lo que queremos ansiosamente ocultar a los otros, sino esos errores, flaquezas y bajezas, o que tanto tememos sea desenmascarado por la sátira y la mofa? ¿No es nuestra ciencia y nuestra valentía, nuestro ingenio o educación, nuestra elocuencia o destreza, nuestro gusto o nuestras habilidades, lo que constituye el objeto principal de nuestra vanidad? A estos últimos los exhibimos con cuidado, si no con ostentación, y generalmente mostramos más ambición en sobresalir en ellas que en las virtudes sociales mismas que, en realidad, son de excelencia muy superior. El buen carácter y la honestidad, especialmente esta última, son requisitos tan indispensables que, aunque cualquier violación de estos deberes esté acompañada por la mayor censura, ninguna eminente alabanza es concedida a quienes cumplen con ellos, porque parecen esenciales para el sostenimiento de la sociedad humana. Y he aquí la razón — a mi modo de ver — de por qué los hombres enaltecen con frecuencia tan libremente

Los franceses expresan este sentimiento mediante el término *amour propre*, pero como expresan el amor a sí mismo, así como la vanidad, mediante el mismo término, surge una gran confusión en Rochefoucault y en muchos de los moralistas franceses.

las cualidades de su corazón y, sin embargo, son reservados en alabar los dones de su cabeza, y es porque como se supone que estas virtudes son más raras y extraordinarias, constituyen también los objetos más habituales de orgullo y arrogancia y provocan grandes sospechas de orgullo y arrogancia en quien se jacta de ellas.

Es difícil decir si se hiere más el carácter de un hombre llamándolo bribón o cobarde, y si un glotón bestial o un borracho no es tan odioso y despreciable como un miserable egoísta y avaro. Si se me diere a elegir, preferiría, para mi felicidad y goce propios, un corazón humano en vez de todas las otras virtudes de Demóstenes y Filipo juntas. Pero frente al mundo quisiera pasar por una persona dotada de gran genio e intrépido valor, y por tanto, habría de esperar el aplauso y la admiración general. La figura que un hombre hace en la vida, el recibimiento que encuentra en las reuniones sociales, la estimación que le otorgan quienes lo conocen, todas estas ventajas, en general, dependen tanto de su buen sentido y juicio como de cualquier otro aspecto de su carácter. Aunque una persona tuviera las mejores intenciones del mundo y estuviera infinitamente alejado de la injusticia y de la violencia, jamás podría atraerse la atención de la sociedad si no poseyese, cuando menos, entendimiento y dotes personales.

¿Sobre qué hemos, pues, de disputar aquí? Si el buen sentido y la valentía, la aplicación y la templanza, la sabiduría y el conocimiento son reconocidos como constituyentes importantes del *mérito personal;* si una persona que posea estas cualidades está, al mismo tiempo, más satisfecha consigo misma y mejor calificada para la buena voluntad, estimación y servicios de los demás, que una persona que carece enteramente de ellos. En una palabra, si los *sentimientos* son similares a los que surgen de estas dotes y virtudes sociales, ¿hay alguna razón para ser tan escrupuloso con una *palabra* o de disputar si aquellas cualidades merecen ser lla-

madas virtudes? Se puede pretender, en verdad, que el sentimiento de aprobación producido por esas prendas, *además* de ser inferior, sea algo *diferente* del que acompaña a las virtudes de la justicia y el carácter humanitario. Pero esto no parece una razón suficiente para colocarlos por completo bajo diferentes clases y denominaciones. El carácter de César y de Catón, tal como lo presenta Salustio, es virtuoso, en el sentido más estricto y limitado de la palabra, pero lo es de diferente manera en uno y en otro, ya que los sentimientos que surgen de ellos no son enteramente iguales. Uno produce amor; el otro, estimación. Uno es amable; el otro, terrible. Desearíamos encontrar el carácter de uno en un amigo, mientras quisiéramos el carácter del otro para nosotros mismos. De igual modo, la aprobación que acompaña a la templanza, a la aplicación o a la frugalidad, puede ser algo diferente de la que se concede a las virtudes sociales, sin que esto las haga por completo de especie diferente. Y, en verdad, podemos observar que estas dotes, más que las otras virtudes, no producen todas ellas la misma clase de aprobación. El buen sentido y el genio originan la estimación y el respeto, mientras el *humour* [1] excita el amor y el afecto [2].

[1] El *humour* inglés no es precisamente nuestro humor, ni nuestro buen humor, sino más bien una *fina agudeza* humorística. (NOTA DEL TRADUCTOR.)

[2] El amor y la estimación constituyen casi la misma pasión y surgen de causas similares. Las cualidades que producen a ambos comunican placer. Pero este placer es serio y severo y, ya sea su objeto grande y haga gran impresión, ya produzca cualquiera grado de humildad y de temeroso respeto, en todos los casos, la pasión que surge del placer es más propiamente llamada estimación que amor. La benevolencia acompaña a ambas, pero guarda más estrecha conexión con el amor. Parece haber mayor proporción de orgullo en el desprecio que de humildad en la estimación, y la razón de esto no ha de ser difícil de dar para quien ha estudiado las pasiones con rigor. Todas estas variadas mezclas y composiciones y apariencias del sentimiento constituyen un tema de especulación muy curioso, pero alejado de nuestro tema presente. A través de toda esta investigación consideramos siempre en general qué cualidades son tema de alabanza o de censura, sin entrar en todas las pequeñas diferencias del sentimiento que excitan. Es evidente que todo lo que es despreciado es también mirado con aversión, lo mismo que lo que es odiado. Y aquí tratamos de tomar a los objetos de acuerdo a sus más simples aspectos y apariencias. Estas ciencias tienen una inclinación muy marcada a parecer demasiado abstractas al lector vulgar, aun con todas las precauciones que podamos tomar para despojarlas de especulaciones superfluas y ponerlas al alcance de todos.

La mayoría de las personas han de asentir naturalmente y sin premeditación —yo creo— a la definición del elegante y juicioso poeta:

Virtue (for mere good-nature is a fool)
Is sense and sprit with humanity [1].

¿Cómo puede pretender nuestra generosa asistencia y buenos oficios, un hombre que haya disipado su fortuna en pródigos gastos, en ociosas vanidades, en proyectos quiméricos y placeres disolutos o en juegos extravagantes? Estos vicios — pues no tenemos escrúpulos en llamarlos así — traen la miseria despiadada y el desprecio a todos los que se abandonan a ellos.

Aqueo, el sabio y prudente príncipe griego, cayó en una trampa fatal, que le costó la corona y la vida, después de haber tomado toda precaución razonable contra ella. Por esta razón, dice el historiador[2], es justamente objeto de respeto y compasión, mientras sus traidores sólo lo son de odio y de desprecio.

La precipitada fuga y la imprevista negligencia de Pompe-

[1] *The Art of preserving Health (Arte de mantener la Salud)*. Libro 4.

[2] POLIBIO, Lib. III, Cap. 2.

yo, al comienzo de las guerras civiles, parecieron a Cicerón errores tan notorios, que casi desvanecen su amistad hacia aquel gran hombre. "Del mismo modo — dice — que la falta de limpieza, decencia o discreción en la amada hacen que se pierda nuestro afecto". Así se expresa cuando habla a su amigo Atico, no en carácter de filósofo, sino en el de político y hombre de mundo [1].

Pero el mismo Cicerón, imitando a todos los antiguos moralistas, cuando razona como filósofo, amplía mucho sus ideas acerca de la virtud y comprende a toda laudable cualidad o dote del espíritu bajo esta honrosa denominación.

Esto nos lleva a la tercera reflexión que nos proponíamos hacer, esto es, que los antiguos moralistas, que son los mejores modelos, no hacían una distinción esencial entre las diferentes especies de dotes y defectos mentales, sino que los trataban a todos bajo la denominación de virtudes y de vicios y, sin discriminación, los hacían objeto de sus razonamientos morales. La *prudencia,* explicaba Cicerón en sus *Oficios* [2], es aquella sagacidad que conduce al descubrimiento de la verdad y nos preserva del error y del equívoco. La magnanimidad, la templanza y la decencia, son también objeto de extensa discusión. Y como este elocuente moralista seguía la división comúnmente recibida de las cuatro virtudes cardinales, nuestros deberes sociales sólo constituyen un capítulo en la distribución general de su tema [3].

[1] Lib. IX. Epist. 10.

[2] Lib. I. Cap. 6.

[3] El siguiente pasaje de Cicerón merece ser citado porque expresa nuestra intención con mayor claridad que cualquiera otra cosa que pueda imaginarse y, en una disputa que es puramente verbal debe traer una autoridad de la cual ya no se pueda apelar, debido a su autor.

"Virtus autem, quae est per se ipsa laudabilis, et sine qua nihil laudari potest, tamen habet plures partes, quarum alia est alia ad laudationem aptior. Sunt enim aliae virtutes, quae videntur in moribus hominum, et quadam comitate ac beneficentia positae: aliae quae in ingenii aliqua facultate, aut animi magnitudine ac robore. Nam clementia, justitia, begnitas, fides, fortitude in periculis communibus, jacunda est auditu in laudationibus. Omnes enim hae virtutes non tam ipsis, qui eas in se habent, quam generi hominum fructuosae putantur. Sapientia et magnitudo animi, qua omnes res humanae tenues et pro nihilo putantur, est in cogitando vis quaedam ingenii, et ipsa eloquentia admirationis habet non minus, jucunditatis minus. Ipsos enim magis videntur, quos laudamus, quam illos, apud quos laudamus, ornare ac tueri: sed tamen in laudenda jungenda sunt etiam haec genera virtutum. Ferunt enim aures hominum, cum illa quae jucunda et grata, tum etiam illa, quae mirabilia sunt in virtute, laudari". *De orat.* Lib. II. Cap. 84.

Supongo que si Cicerón viviera actualmente sería difícil que encadenase sus sentimientos morales mediante concepciones tan estrechas, o persuadirlo de que ninguna cualidad sería aceptada como *virtud* o reconocida como parte del *mérito personal* sino las que las fueran recomendadas por el *deber íntegro del hombre.*

Sólo necesitamos leer los títulos de los capítulos de la *Ética* de Aristóteles, para convencernos de que coloca a la valentía, a la templanza, a la magnificencia, a la modestia, a la prudencia y a la sinceridad varonil entre las virtudes, así como a la justicia y a la amistad.

Para algunos de los antiguos, *mantenerse* y *abstenerse,* esto es, ser paciente y continente, parecía ser el resumen de toda la moral.

Epicteto apenas ha mencionado alguna vez el sentimiento de compasión y el de carácter humanitario, sino para poner a sus discípulos en guardia contra ellos. La virtud de los estoicos parece consistir principalmente en un firme temperamento y en un entendimiento profundo. Para ellos, lo mismo que para Salomón y los moralistas orientales, locura y sabiduría son equivalentes a vicio y virtud.

"Los hombres te alabarán — dice David [1] — cuando te ha-

[1] Salmo 49.

ces bien a ti mismo". "Odio al sabio — dice el poeta griego [1] — que no es sabio para sí mismo".

Plutarco no está más sujeto por los sistemas en su Filosofía que en su Historia. Cuando compara los grandes hombres de Grecia con los de Roma, coloca en oportuna oposición todas sus tachas y dotes de cualquier clase, y no omite nada considerable que pueda disminuir o exaltar sus caracteres. Sus discursos morales contienen la misma natural y libre censura de los hombres y de las costumbres.

El carácter de Aníbal, tal como Livio nos lo presenta [2], es considerado parcial, pero le atribuye muchas virtudes eminentes. "Nunca hubo un genio — dice el historiador — adaptado más igualmente a los oficios opuestos del mandar y del obedecer, y sería difícil, por tanto, determinar si es más querido por el general o por el ejército. A nadie confiaría Asdrúbal con mayor gusto, que a Aníbal, la dirección de una empresa peligrosa, y bajo ninguna otra persona mostraban los soldados más valentía y confianza. Tenía gran intrepidez en enfrentar el peligro y gran prudencia en medio de él. Ningún trabajo podía fatigar su cuerpo o vencer su espíritu. El frío y el calor le eran indiferentes; buscaba la comida y la bebida como necesidades naturales y no como satisfacciones de sus voluptuosos apetitos. Acostumbraba a descansar o a estar despierto indistintamente de día o de noche. Y estas grandes virtudes estaban equilibradas por sus grandes vicios: crueldad inhumana, perfidia ultrapúnica, falta de verdad, de fe, de respeto por los juramentos y promesas y por la religión.

El carácter de Alejandro Sexto, tal como se encuentra en Guicciardini [3], es bastante parecido, pero más justo, y es una prueba de que aún los modernos, cuando hablan con natu-

[1] Μισῶ σοφιστὴν ὅστις οὐκ αὐτῷ σοφός. EURÍPIDES.

[2] Lib. XXI. Cap. 4.

[3] Lib. I.

ralidad, tienen el mismo lenguaje que los antiguos. En este papa — dice — había una singular capacidad de juicio, una prudencia admirable, un maravilloso talento de persuación, y en todas las empresas de importancia, una diligencia y destreza increíble. Pero estas *virtudes* estaban infinitamente sobrepasadas por los *vicios:* falta de fe y de religión, avaricia insaciable, ambición desorbitada y una crueldad más que bárbara.

Polibio [1], al reprender a Timeo por su parcialidad contra Agatocles, a quien él mismo considera como el más cruel e impío de los tiranos, dice: Si se refugió en Siracusa, como aquel historiador afirma, huyendo de la suciedad, del humo y de la fatiga de su anterior oficio de alfarero, y si, procediendo de comienzos tan medianos, llegó a ser dueño de Sicilia en poco tiempo, puso en máximo peligro al estado cartaginés, y finalmente murió a una edad avanzada y en posesión de soberana dignidad, ¿no debe ser reconocido como algo prodigioso y extraordinario, y haber poseído gran talento y capacidad para los negocios y la acción? Su historiador, por tanto, no debió haber relatado sólo lo que tendía a ser su reproche e infamia, sino también lo que podría redundar en su alabanza y honor.

En general, podemos observar que la distinción de voluntario e involuntario era poco considerada por los antiguos en sus razonamientos morales, en los cuales trataban cuestiones tan dudosas como si la virtud podía o no ser enseñada [2]. Justamente consideraban que la cobardía, la bajeza, la ligereza, la ansiedad, la impaciencia, la locura y muchas otras cualidades del espíritu, podían aparecer ridículas y deformadas, odiosas y despreciables, aunque fueran independientes de la

[1] Lib. XII.

[2] Véase el *Menón* de PLATÓN, *De Otio Sap,* de SÉNECA Cap. 31. También HORACIO, *Virtutem doctrina parct, naturane donet; Epist.* Lib. I. Ep. 18. Æschines Socraticus, *Dial.* I.

voluntad. Ya que no se podía suponer, en todos los tiempos, que estuviera en el poder del hombre el logro de toda clase de belleza mental más de lo que lo está la belleza exterior.

Y aquí llegamos a la *cuarta* reflexión que me propuse hacer, al sugerir la razón de por qué los filósofos modernos, en sus investigaciones morales, han seguido con frecuencia un camino tan diferente al de los antiguos. En épocas posteriores, toda clase de filosofía, y especialmente la ética, han estado más íntimamente unidas a la teología que lo que jamás se ha visto entre los paganos, y como esta ciencia no puede ponerse de acuerdo con las demás, sino que pone a todas las ramas del saber al servicio de sus fines — sin mucha consideración por los fenómenos de la naturaleza o por los sentimientos del espíritu libre de prejuicios —, de aquí que el razonamiento, y aun el lenguaje, han sido torcidos de su curso natural, y se han esforzado por establecer distinciones entre objetos cuya diferencia era, en cierto modo, imperceptible. Los filósofos, o mejor dicho, los teólogos bajo el disfraz de aquéllos, al tratar toda la moral a la misma altura que las leyes civiles que están protegidas por las sanciones de castigo y recompensa, fueron llevados necesariamente a hacer de esta circunstancia, de lo *voluntario* y lo *involuntario,* el fundamento de toda su teoría. Cada uno puede emplear los *términos* en el sentido que más le guste, pero mientras tanto deberá reconocerse que los *sentimientos* de censura y de alabanza son experimentados a diario, y que tienen objetos que están allende el dominio de la voluntad o de la elección, y a los cuales nos toca dar alguna teoría o explicación satisfactoria, si no como moralistas, por lo menos como filósofos especulativos.

Defecto, falta, vicio, delito, todas estas expresiones parecen denotar diferentes grados de censura y de desaprobación, que son, sin embargo, en el fondo, casi del mismo género o especie. La explicación de una nos llevará fácilmente a la justa concepción de las otras, y es de mayor importancia

atender a las cosas que a las denominaciones verbales. El hecho de que tenemos un deber para con nosotros mismos, está confesado aún en el más vulgar sistema de moral, y debe ser de importancia examinar ese deber, a fin de ver si tiene alguna afinidad con el que tenemos para con la sociedad. Es probable que la aprobación que acompaña el cumplimiento de ambos, es de naturaleza similar y surge de principios similares, cualquiera sea la denominación que podamos dar a cualquiera de estas excelencias.